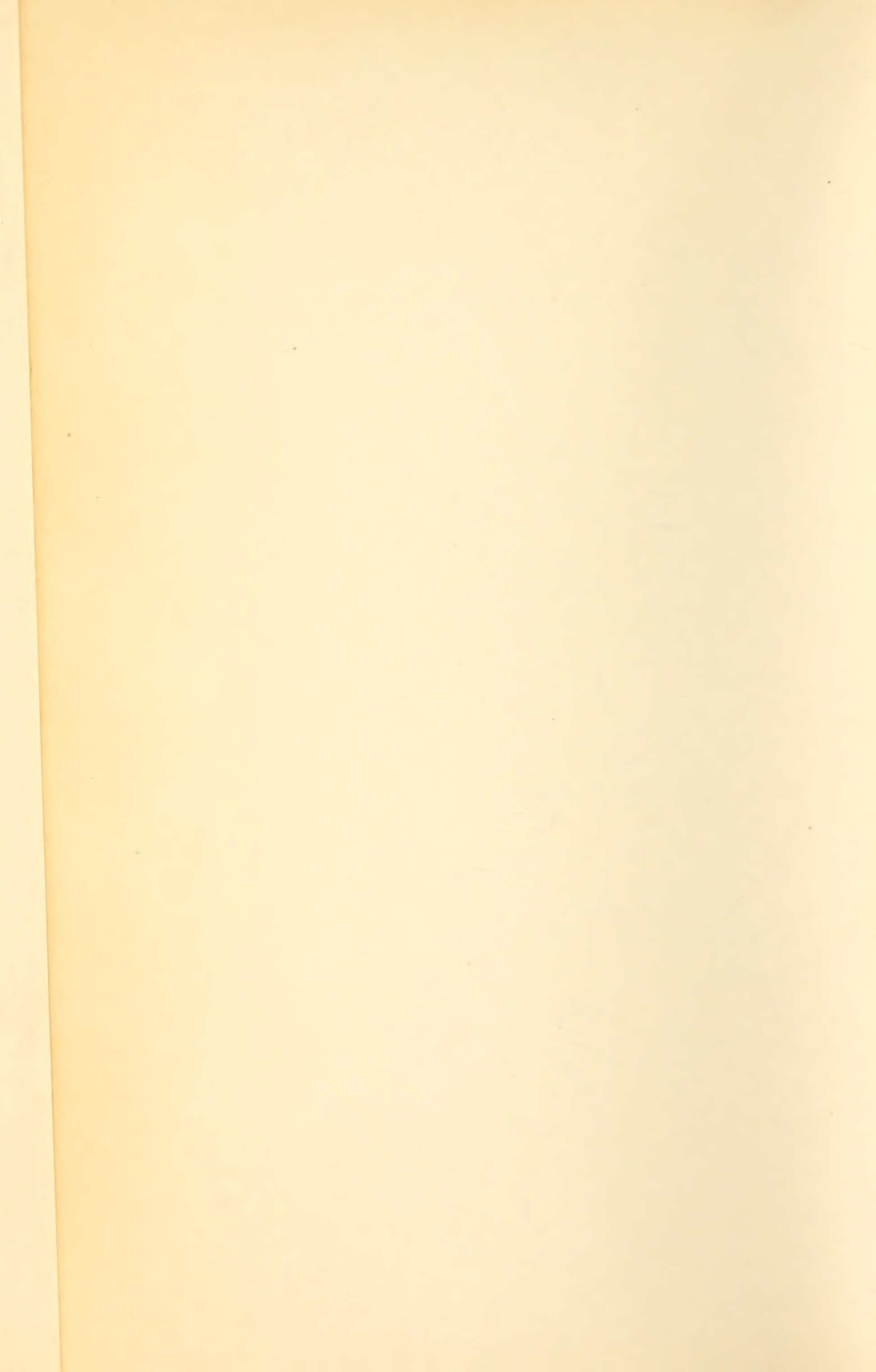








DESCARTES' BEGRÜNDUNG DER ERKENNTNIS

VON

DR HEINRICH BARTH

A NOSSE AD ESSE VALET CONSEQUENTIA
DESCARTES

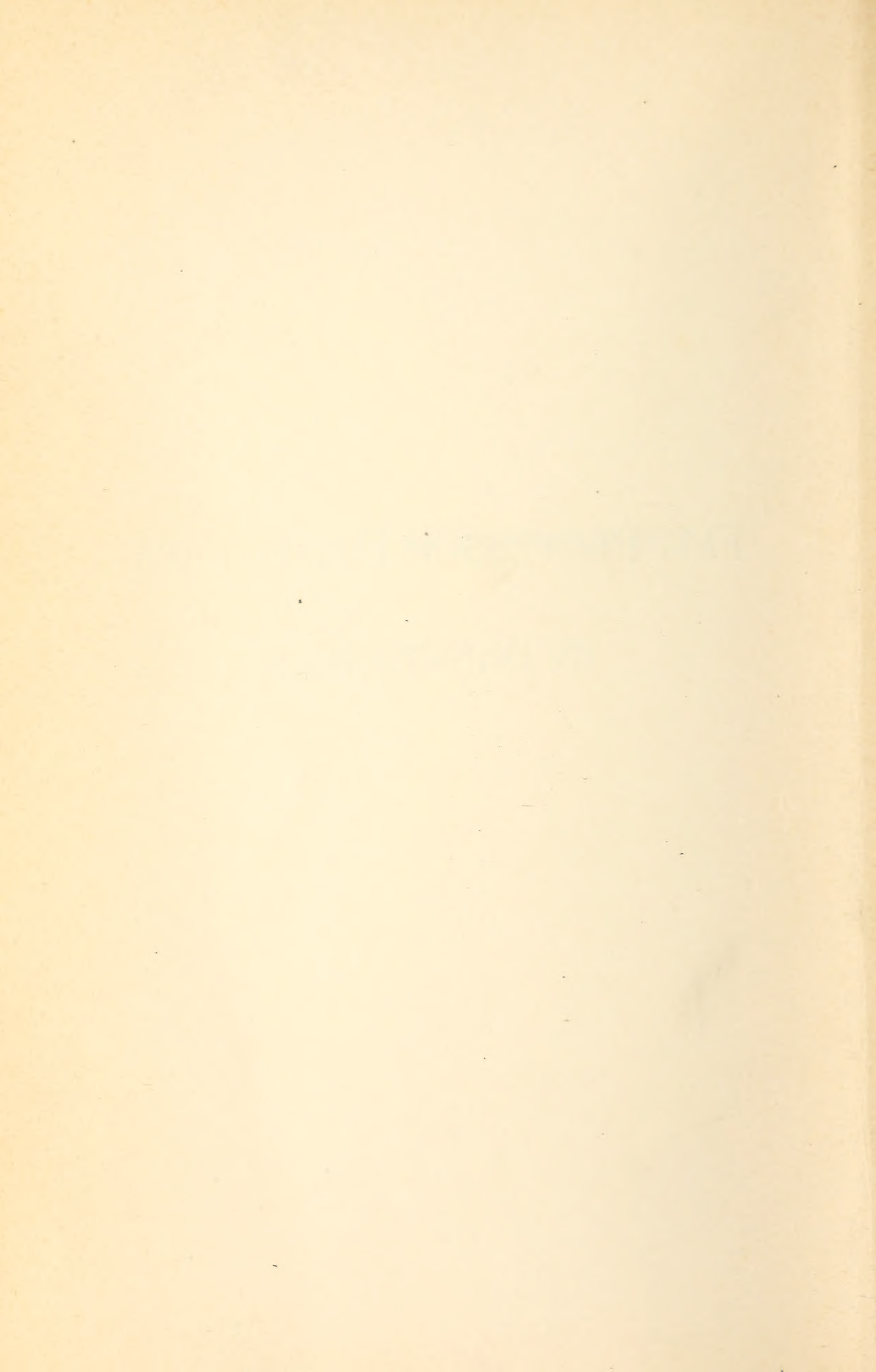


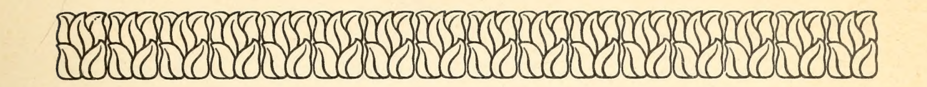
BERN
AKADEMISCHE BUCHHANDLUNG VON MAX DRECHSEL
1913

BUCHDRUCKEREI RUDOLF DÜRRENMATT, BERN

FRL. PROFESSOR DR. TUMARKIN

IN DANKBARKEIT





Die wissenschaftlichen Leistungen DESCARTES' haben ihre gesicherte unverlierbare Stelle in der Geschichte der Forschung. Ihr ganzer Gehalt an Wahrheit und Irrtum bezeichnet eine bestimmte aufweisbare Stufe der wissenschaftlichen Entwicklung. Die „Regeln zur Leitung des Geistes“, dieses fragmentarische Werk über die Methode und die Prinzipien der Wissenschaft, bieten zwar der Probleme genug; doch lässt sich ihr methodischer und philosophischer Gehalt immerhin in weitem Masse in der begrifflichen Sprache des Autors unmittelbar verstehen und einem weitern philosophiegeschichtlichen Zusammenhang einordnen. Viel unsicherer ist noch immer die Stellung der cartesischen Metaphysik. Es liegt im Wesen derjenigen Geisteserscheinungen, die mit dem Namen der Metaphysik bezeichnet werden, dass sie für die historische Forschung in hohem Masse problematischen Charakter tragen müssen, für eine solche Forschung wenigstens, deren Anliegen es ist, die Gedankengänge eines DESCARTES — auch die metaphysischen — soweit als irgendwie möglich überhaupt voll Ernst zu nehmen; sie kann dann eben nicht dabei stehen bleiben, die Gedanken eines Denkers in einer „historisch getreuen“ Sprache wiederzugeben, die ihren Gehalt für das moderne Denken zunächst als nicht viel mehr denn spekulative Konstruktion erscheinen lassen muss.

Die Metaphysik DESCARTES' lässt zwar leicht ihre tiefern, mehr als spekulativen Tendenzen im Allgemeinen erkennen; allein diese herauszuarbeiten und in ihrem Verhältnis zum Ganzen des Systems klar zu stellen, ist eine Aufgabe, die immer und immer wieder in Angriff genommen werden muss, die aber auch durch ihre Bedeutung die vielen schon unternommenen Versuche rechtfertigt. Freilich gilt es wohl nirgends so wie bei DESCARTES sich methodisch darüber klar zu sein, dass dem, was in der Geschichte gesehen werden soll, die Höhenlage des Gesichtspunktes

entsprechen muss, von dem aus es erfasst wird. Das Bruchstück eines Weges, dessen Ende dem Auge verborgen ist, kann in seinem Zweck und seiner Bedeutung erst erfasst werden, wenn sein Zielpunkt bekannt ist. Ein historisch vorliegender Ausschnitt aus der Geistesgeschichte wird in seinem Gehalt nur erkannt werden, wenn der Betrachter den überlieferten Gedankengängen gleichsam vorauseilt, um das Ziel zu finden, das jene Gedanken zwar vielleicht nicht erreichen, auf das sie aber innerlich hintendieren und von dem aus gesehen sie erst wirklichen Sinn gewinnen. Auch ein Fragment des Gedankenweges der Geschichte kann in seiner Bedeutung nur im Hinblick auf einen idealen Zielpunkt dieses Weges gewürdigt werden.

Mit Recht hat die neuere philosophiegeschichtliche Forschung mit allem Nachdruck die wissenschaftliche und methodologische Arbeit DESCARTES' in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen. Nur mit Berücksichtigung ihres Gehaltes lässt sich das im engern Sinne philosophische System verstehen. Die Entfaltung der methodischen Prinzipien und Wege des Erkennens, wie sie hauptsächlich an Hand der „Regeln" studiert werden kann, darf aber das zentralere Problem der Begründung der Erkenntnis überhaupt nicht in den Hintergrund treten lassen. Dieser letztere Gesichtspunkt kommt aber bei DESCARTES hauptsächlich in den metaphysischen Schriften zur Geltung. Für den expliziten Gehalt des cartesischen Wissenschaftsbegriffs genügt an dieser Stelle ein rascher Ueberblick, der als Einleitung dienen kann;*) was im Folgenden als Hauptthema erörtert werden soll, ist die spezifisch philosophische Frage der Erkenntnisbegründung.

---

*) Wir dürfen hier verweisen auf „DESCARTES' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis" von H. HEIMSOETH, Marburger Diss. 1911, Abschnitt der Schrift „Die Methode der Erkenntnis bei DESCARTES und LEIBNIZ" (Töpelmann, Giessen). Dort findet die Ausgestaltung der wissenschaftlichen Prinzipien und Methoden DESCARTES' ihre umfassende Darstellung. Die Abweichungen gegenüber HEIMSOETH, die sich im Folgenden in der Behandlung der Metaphysik ergeben werden, schienen den Versuch einer erneuten Bearbeitung desselben, obschon enger begrenzten Stoffes zu rechtfertigen. — Ferner ist für die Darstellung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Prinzipien DESCARTES' zu verweisen auf CASSIRER, „LEIBNIZ' System", Einleitung (Elwert, Marburg 1902).

I.

Zunächst handelt es sich um die Gewinnung desjenigen Begriffs der Wissenschaft, der DESCARTES aus seiner Arbeit selbst herauswächst und die Frucht ihrer gedanklichen Durchdringung ist. Es bedarf dazu nur einer kurzen Zusammenfassung der methodischen Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens, wie er sie in den „Regeln“ niederlegt. Diese Grundsätze sind gleichzeitig die beste Charakteristik desjenigen Wissenschaftsbegriffs, der die Grundlage seiner Forschung bildet. — Es ist das Ideal der *sichern und evidenten Erkenntnis*, das als beherrschendes Prinzip an die Spitze der Methodik gestellt wird (Reg. II). Ohne strenge Orientierung an diesem Ideal, ohne schlechthin kritisches Vorgehen, wird alle wissenschaftliche Bemühung besser unterlassen, da sie zu keinem Ziele führen kann. Das Erfassen dieses Zieles schliesst aber in sich das konsequente Verfolgen eines bestimmten Erkenntnisweges und das Sichbewusstwerden dieses Weges. Soll die Wissenschaft nicht dem Zufall überlassen werden, soll das unsichere Tasten im Dunkeln ein Ende nehmen, so bedarf es zur Forschung notwendig der *Methode*. Methode aber heisst das Verfolgen von sichern und leichten Regeln, die jede falsche Voraussetzung ausschliessen, alle falsch gerichtete Geistesarbeit vermeiden lassen, dagegen die kontinuierliche Vermehrung des wahren Wissens fördern (X 371. 25).*) An Hand der näheren Ausführung der Wissenschaftsgestaltung lässt sich auch das Wesen der wahren Methode erkennen.

Es sind zunächst allein *Arithmetik und Geometrie*, die „rein von allem Makel der Falschheit und Unsicherheit bestehen“ (X 364. 24); diese These wird von DESCARTES als beinahe selbstverständlich eingeführt. Wenn die Fülle von blossen Wahrscheinlichkeiten, in denen sich die traditionelle Philosophie bewegte, zurückgewiesen, die „Fesseln der Dialektiker“ abgestreift werden, so bleiben sie allein als fester Besitz, als sicherer Ausgangspunkt zum Neuaufbau der Wissenschaft. Sie allein beschäftigen sich mit einem „reinen und einfachen Objekt“, nur sie „setzen nichts voraus, was durch Erfahrungen unsicher gemacht

*) Die Zitate sind angeführt nach „Oeuvres de DESCARTES“, publiées par Ch. ADAM et P. TANNERY, Paris 1897 ff.

werden könnte“ (X. 365. 17), welche wenn „zu wenig verstanden“, die Ursache vieler Täuschungen werden. Arithmetik und Geometrie, als „die spontanen Früchte, die aus den eingeborenen Prinzipien dieser Methode entsprungen sind“ (X. 373. 18), bleiben unabhängig von der Frage nach einer „Wirklichkeit“ ihrer Objekte; in ihrem Absehen von aller dinglichen Realität sind sie der Ansatz zu einem neuen Aufbau der Gegenständlichkeit. Ihre völlige Reinheit, Einfachheit und Sicherheit ist in der absoluten Selbständigkeit gegenüber der Sinnlichkeit begründet. Darum kann in ihnen der Grundstein zum ganzen System der Wissenschaft gelegt werden. Sie werden als Prototyp aller wahren Wissenschaft hingestellt; ihre Gewissheit wird Mass und Kriterium für die Wissenschaft überhaupt.

Aber die Fruchtbarkeit von Arithmetik und Geometrie erschöpft sich beinahe in ihrem formalen Werte als Vorbilder reiner Erkenntnis; sie sind von vornherein darauf angelegt, über sich selbst hinauszuführen zu einem umfassenderen Wissenschaftsbegriffe. Geringschätzig wird von ihren „nichtigen Problemen“ gesprochen, „mit welchen müssige Rechnungskünstler oder Geometer zu spielen pflegen“ (X. 373. 27). „Nam revera nihil inanius est, quam circa nudos numeros figurasque imaginarias ita versari, ut velle videamur in talium nugarum cognitione conquiescere . . . .“ (X. 375. 13). Aber die „vulgäre Mathematik“ lässt auch eine richtige Methodik vermissen; es fehlt eine konsequente Begründung der Schlussfolgerungen; oft begnügt man sich mit dem blossen Augenschein. Das Auffinden neuer Sätze wird oft mehr dem Zufall, als der Methode anheimgestellt. Es sind dies Vorwürfe, die freilich eher das damalige Verfahren dieser Wissenschaften betreffen, als dass sie in ihrem Wesen überhaupt begründet sind. Arithmetik und Geometrie bedürfen einer tiefern Begründung, als sie ihnen in der vulgären Auffassung zu teil wird; dort sind sie ein leeres gehaltloses Spiel mit Zahlen und Figuren, eine komplizierte Rechnungskunst ohne Bewusstsein ihrer Gesetzmässigkeit und Methodik. Ein neuer Begriff der Mathematik muss geschaffen werden, der strenge Methode und bewusstes einheitliches Verfahren bedeutet, und der vor allem über den engen Problemkreis von Arithmetik und Geometrie hinausgreift, um den Aufgaben der Physik gerecht

zu werden. Diese neue analytisch verfahrende Wissenschaft, von der die bisherige Mathematik nur eine „Hülle“ ist, und die DESCARTES bereits „in jenem rauhen und reinen Altertum“ sucht, muss durchaus ursprünglichen Charakter haben. „Haec enim prima rationis humanae rudimenta continere, et ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere debet; atque, ut libere loquar, hanc omni alia nobis humanitus tradita cognitione potiorem, utpote aliarum omnium fontem, esse mihi persuadeo“ (X. 374. 7). Sie repräsentiert also den einheitlichen Inbegriff der mathematisch orientierten Wissenschaft, von dem alle Einzeldisziplinen nur Abzweigungen sind. „Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quaerenda sit“ (X. 377. 22). Ordnung und Mass sind die Grundbegriffe dieser ganzen Wissenschaft; Mathematik ist überall da, wo sie als methodische Prinzipien angewandt werden. Sie sind der Inbegriff des mathematischen Verfahrens in seiner allgemeinsten Anwendung. Erst durch sie kann es gelingen, die „Sinnenwelt“ in den Kreis der exakten wissenschaftlichen Forschung zu ziehen. Erst jetzt gewinnen wir eine fruchtbare Beziehung zur „Wirklichkeit“ oder „Erfahrung“; ihrem wissenschaftlichen Anspruch kommt die umfassende Mathematik in weitem Masse entgegen. Diese allgemeine, umfassende, grundlegende Wissenschaft wird mit dem Namen der „Universalmathematik“ ausgezeichnet. Ihr Mass und ihre Ordnung sind die universellen Prinzipien, die die Verschiedenheit der Einzeldisziplinen, die aus der Mannigfaltigkeit des Sinnlichen hervorgeht, zu einer innern Einheit verbinden.

Der neue Wissenschaftsbegriff, der auf Grund der Mathematik errichtet ist und die Mathematisierung der Erfahrungswelt leisten soll, bedarf aber der weitern logischen Charakteristik. Das Prinzip des Ordnens, als das Grundprinzip der ganzen Methode, muss genauer präzisiert werden in seiner Richtung und seinem Wesen. DESCARTES stellt an erste Stelle seiner Methodenlehre das Prinzip der Reihe; er sieht in diesem Prinzip „das hauptsächliche Geheimnis seiner Kunst“ und „die nützlichste These in dieser ganzen Abhandlung“. Seine Bedeutung wird erst durch nähere Bestimmung

klar. Es handelt sich nicht um Einreihung und Unterordnung der Dinge unter Gattungsbegriffe, wie es der traditionellen aristotelischen Denkweise entsprechen würde; vielmehr ist es die reine Erkenntnisbeziehung, in die die „Dinge“ gestellt werden sollen, „je nachdem die einen aus den andern erkannt werden können“ (X. 381. 12). An Stelle der Beziehung von gegebenen Seinselementen, welche der Gattungsbegriff herstellen konnte, tritt das Prinzip der gegenseitigen logischen Wechselbeziehung in den Vordergrund. Jene reinen Beziehungen, und nicht nur diejenigen schon vorhandener Dinge, werden in den Blickpunkt des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Aus jenen logischen Beziehungen erst, nicht durch blosse Abstraktion von gegebenen Dingen, kann der neue wissenschaftliche Gegenstandsbegriff konstituiert werden. Darin liegt die prinzipielle Bedeutung dieses Reihenbegriffes.

In der Herstellung dieser logischen Reihenbeziehung sucht das Erkennen durch Analyse zurückzugehen auf letzte Reihenglieder, die dem ganzen System der Erkenntnisreihen zur Grundlage dienen. Es ist eine Anzahl von fundamentalen Grundprinzipien, die diese Stelle einnimmt. In ihrer Eigenschaft als Reihenglieder sind die „Dinge“ darum „absolut“ oder „respektiv“. „Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio; ut omne id quod consideratur quasi independens, causa, simplex, universale, unum, aequale, simile, rectum, vel alia huiusmodi; atque idem primum voco simplicissimum et facillimum, ut illo utamur in quaestionibus resolvendis“ (X. 381. 22). „Absolut“ werden also eigentlich nicht „Dinge“, im Sinne von Substanzen, genannt; es sind vielmehr Begriffe, die durch ihre Reinheit und Einfachheit der exakten Wirklichkeitserkenntnis zugrunde gelegt werden können. Die „absoluten Dinge“ vertreten in der cartesischen Methodik die Stelle von Grundbegriffen. Ihre Absolutheit ist von vornherein nicht im Sinne einer abgelösten Isolierung gemeint. Es sind nicht absolute letzte Wesenheiten, deren Setzung an und für sich geschehen könnte. Sie stehen vielmehr in strenger Beziehung zu der Reihe der abgeleiteten Dinge; nur im Hinblick auf sie werden sie überhaupt eingeführt. Nur in Bezug auf sie ist ihre Absolutheit zu denken. „Respektiv“ aber ist der Korrelatbegriff zu diesem Absoluten, der von ihm nicht

weggedacht werden darf, und welcher „auf das Absolute bezogen und durch eine Reihe von ihm deduziert werden kann“ (X. 382. 4). Es enthält die korrelaten Beziehungsbegriffe des Abhängigen, Bewirkten, Zusammengesetzten, Besonderen, Vielen, Ungleichen, Unähnlichen, Schiefen u. s. f. (X. 382. 8). Diese Beziehungen können, direkter und indirekter sein; die Begriffe sind zu ordnen nach ihrer weiteren oder geringeren Entfernung vom Absoluten. Wir erhalten so ein Netz von gegenseitigen Beziehungen und Verknüpfungen, die alle schliesslich auf die absoluten Grundbegriffe hinführen. Die logische Ordnung ist dann hergestellt, wenn wir alle Abstufungen vom Absoluten bis zum letzten entferntesten Gliede in Gedanken durchgehen können. — Dieses einfache Schema ist die Grundlage der ganzen Gegenstandserkenntnis; sie tritt nur unter andern Namen und anderer Beleuchtung in fernern Ausführungen wieder auf. In intuitus und Deduktion findet diese Konstruktion ihre „erkenntnistheoretische Begründung“. Doch davon soll später die Rede sein.

In der XII. Regel wird dieser ganze Wissenschaftsbegriff noch weiter ausgeführt. Der Gegensatz ist hier gefasst als derjenige der einfachen Begriffe (notiones simplices) und dessen, „was aus ihnen zusammengesetzt wird“, oder in welchem sie „verworren eingeschlossen“ sind. Die absoluten Dinge werden jetzt ausdrücklich begrifflich gefasst; damit tritt ihr wissenschaftlicher Charakter erst in das richtige Licht. Solche einfachen Begriffe sind Ausdehnung, Gestalt, Bewegung u. s. f.; „die übrigen alle aber begreifen wir als irgendwie aus ihnen zusammengesetzte Begriffe“ (X. 418. 18). Die Verbindungen der einfachen Begriffe werden dann unterschieden in notwendige und zufällige. Die erstern sind bezeichnet durch den eigentümlichen Begriff des „Implizierens“. „Necessaria (conjunctio) est, cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus“ (X. 421. 5). Als Beispiele notwendiger Verbindung werden genannt Gestalt und Ausdehnung, Bewegung und Dauer u. a. Der Bereich dieser Verbindung ist natürlich vor allem die reine Mathematik. „Quidquid circa figuras vel numeros demonstratur, necessario continuum est cum

eo de quo affirmatur“ (X. 421. 15). Aber auch über dieses Gebiet hinaus kommt die notwendige Verbindung vor. — „Contingens vero est illarum unio, quae nulla inseparabili relatione conjunguntur“ (X. 421. 23).

Ein jedes wissenschaftliche System muss in der Erfassung der „konkreten Wirklichkeit“ seinen Abschluss finden; in ihr muss es sich als wissenschaftlich bewähren. DESCARTES ist weit davon entfernt, in seiner wissenschaftlichen Arbeit das Moment der Erfahrung und des Experimentes zu beeinträchtigen. Obschon er zwar dem Erfahrungsproblem in den „Regeln“ keine eigene Erörterung widmet, so zielt doch das ganze System der Zusammensetzung ab auf die Lösung der letzten Aufgabe, die Befriedigung des Erfahrungsanspruchs. In den zusammengesetzten komplexen sinnlichen Bildern ist dieser in prinzipieller Weise freilich nicht befriedigte Anspruch vertreten. Finden wir auch keine direkte, positive Lösung dieses Problems durch Bestimmung des Wesens des Experimentes, so können wir aus der Behandlung physikalischer Objekte, wie des Magneten, wenigstens das sicher ersehen, dass die „Erfahrung“ die systematischen Grunddispositionen der Methodik nicht zerstören darf. Sie kann nicht als selbständiger Erkenntnisweg gelten, sondern bleibt streng an die begriffliche Methode gebunden. Nur in der Beziehung auf sie, in der Tendenz auf begriffliche Rationalisierung, erfüllt sie ihre wissenschaftliche Aufgabe.

Mit diesen schlichten Andeutungen können wir uns für unsern Zweck begnügen; vom Aufbau der Wissenschaft selbst und ihrem Verhältnis zur Methodenlehre dürfen wir in diesem Zusammenhang absehen.

Wir möchten nach dieser Uebersicht über die Ausgestaltung der Methode noch einen Blick werfen auf deren Stellung als Ganzes, insbesondere auf den Geltungsbereich, der dem in den „Regeln“ gewonnenen Wissenschaftsbegriffe zukommt. Gleich in der I. Regel wird die Wissenschaft als Einheitsbegriff proklamiert. „Scientiae omnes nihil aliud sunt quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata“ (X. 360. 7). Diese „Weisheit“ ist die Sonne, von der alle Einzelwissenschaften ihr Licht empfangen. Es bleibt aber

nicht bei dieser Einheitsbeziehung aller Wissenschaften; viel bedeutsamer ist, dass der gewonnene exakte Wissenschaftsbegriff hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit und seines Geltungsbereichs zu derjenigen Stellung kommt, die er seinem Wesen und Prinzipe nach einnehmen muss.

In der XII. Regel wird die objektiv-systematisch gerichtete methodische Erörterung mit folgender aristotelisch klingenden These eröffnet: „Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt“ (X. 418. 1). In letzterer Hinsicht nämlich sprechen wir von „Dingen“ als einheitlichen und einfachen Wesenheiten, wie wir sie im täglichen Leben als existierend auffassen und behandeln. Im Hinblick aber auf die Erkenntnis lösen sich die „Dinge“ zunächst auf in Begriffe, wie Körper, Ausdehnung, Gestalt; erst aus ihnen wird dann ein neuer Begriff des Objektes aufgebaut. Es kann für DESCARTES keine Frage sein, welcher der beiden Wege einzuschlagen sei, die Verfolgung des Objektes von Seiten schon vorausgesetzter existierender Dinge, oder von Seiten der Erkenntnis. Die reinen Begriffe sind das logisch Primäre vor dem aus ihnen Zusammengesetzten, „. . . . . . quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus judicare illas tres (naturas) in uno et eodem subjecto simul inveniri. Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi *quantum ab intellectu percipiuntur*, illas tantum simplices vocamus“, quarum cognitio perspicua et distincta est (X. 418. 10). Diese Entscheidung bedeutet nicht weniger als eine prinzipielle Abwendung von der herkömmlichen dogmatischen Auffassung der Wissenschaft. Es liegt in ihr die tiefe Einsicht, dass die Wissenschaft nicht von fertig gegebenen „Dingen“, als in sich existierenden Einheiten, reden darf, die als solche vorausgesetzt und dann erst begrifflich erfasst werden, sondern dass die Gegenständlichkeit überhaupt erst von den reinen Begriffen aus geschaffen wird. Mit andern Worten, es gibt keine „Dinge“ ausserhalb der Grenzen der Erkenntnis; „Ding“ oder Gegenstand ist nur das, was durch die reine Erkenntnis als solchen konstituiert wird.*)

*) Es soll nicht übergangen werden, dass in die Erörterung Reg. XII. 418. 1 und ff. noch ein anderer Gedanke hineinspielt. Die „res“ im Gegen-

Dieser Gedanke ist freilich an der genannten Stelle nicht in solcher Klarheit zum Ausdruck gebracht. Beide Wege erscheinen auf den ersten Blick als zwei gleichberechtigte Möglichkeiten. Allein weitere Stellen lehren, dass die Ablehnung von Dingen „an sich", ohne Beziehung auf die Erkenntnis, eine entschiedene ist. In der XII. Regel heisst es weiter: „.... fieri enim potest ut illa quae revera cognoscimus, putemus nos ignorare, nempe si in illis praeter id ipsum quod intuemur, sive quod attingimus cogitando, aliquid aliud nobis occultum inesse suspicemur, atque haec nostra cogitatio sit falsa. Qua ratione evidens est nos falli, si quando aliquam ex naturis istis simplicibus a nobis totam non cognosci judicemus; nam si de illa vel minimum quid mente attingamus, quod profecto necessarium est, cum de eadem nos aliquid judicare supponatur, ex hoc ipso concludendum est, nos totam illam cognoscere; neque enim aliter simplex dici posset, sed composita ex hoc quod in illa percipimus, et ex eo quod judicamus nos ignorare" (X. 420. 18). An systematischem Gehalt scheint in diesen Ausführungen das zu liegen, dass die „einfache Natur" in ihrer reinen Begrifflichkeit auch allen ihr möglichen Erkenntnisgehalt erschöpft; wenn über sie hinaus noch ein Verborgenes gesucht wird, so kann dies nur ein Abweichen vom reinen Wissenschaftsbegriff, ein Hinausgehen über den Bereich der Erkenntnis zu einem dogmatischen Sein bedeuten. Das Abschneiden solcher transcendenten Möglichkeiten ist der Sinn dieser Stelle. Die „einfachen Naturen" ertragen keine weitere begriffliche oder metaphysische Verkleidung, wie sie ihnen von scholastischen Begriffszerklitterern und Definitionskünstlern zu teil wird, welche „jene durch sich bekannten Dinge durch etwas noch Evidenteres zu erklären versuchen" (X. 426. 7). Alle diejenigen verfehlen den richtigen Angriffspunkt zur Lösung von naturwissenschaftlichen

---

satz zum Intellekt bedeutet nicht nur das „existierende Ding"; sie enthält auch bereits die „notwendige Verbindung" der Begriffe („nunquam unae ab aliis distinctae existerunt" X. 418. 8). Dem Intellekt fällt dem gegenüber die Rolle des blossen Abstrahierens der Begriffe voneinander zu (vgl. S. 16). Als der ursprünglichere Gegensatz dürfte dennoch derjenige zwischen dem „Einfachen" des Dinges und dem „Einfachen" des Begriffes gelten, sodass die logisch-wissenschaftliche Tendenz durch den Intellekt vertreten bleibt.

Problemen, die „glauben, es müsse irgend eine neue Gattung des Seins, die vorher unbekannt war, gesucht werden" (X. 427. 9). Nicht mit occulten Qualitäten und Potenzen ist zum Ziel zu gelangen, nicht nach unbekannten Seinsarten ist zu suchen, die der Zufall dem unsicher tastenden Forscher in die Hände spielt, sondern ein vorliegendes Phänomen ist zu untersuchen nach seinen Beziehungen zu den letzten Prinzipien des Erkennens und damit des Seins; die Aufgabe des Forschers ist, ihm seine Stelle anzuweisen im System, das sich auf diesen Grundlagen aufbaut, seine deduktiven Beziehungen im Bereich der „Mischung der einfachen Naturen" festzulegen. Am Beispiel des Magneten wird dieser Gedanke klar zur Anschauung gebracht (X. 427. 10). — „. . . . notandum est, quoties unum quid ignotum ex aliquo alio jam ante cognito deducitur, non idcirco novum aliquod genus entis inveniri, sed tantum extendi totam hanc cognitionem ad hoc, ut percipiamus rem quaesitam participare hoc vel illo modo naturam eorum quae in propositione data sunt" (X. 438. 13). „Denique colligitur quarto, ex dictis, nullas rerum cognitiones unas aliis obscuriores esse putandas, cum omnes ejusdem sint naturae et in sola rerum per se notarum compositione consistant" (X. 427. 27). Das System der einfachen Naturen, das das reine Erkenntnissystem vertritt, ist die feste Bezugsgrundlage, die in ihrem Prinzipe niemals verändert, wohl aber in ihrem Anwendungsbereich erweitert werden kann.

Dieses Prinzip der absoluten Erkenntnisimmanenz, d. h. der strengen Beziehung aller Gegenstände und „Dinge" auf das System der Wissenschaft, ist auch das tiefste Motiv in der Erkenntnis der Körperwelt, wie sie in der XIV. Regel in ihren Grundzügen charakterisiert wird. Man mag über die Begründung der cartesischen Physik im Prinzip der Ausdehnung, diese rein geometrische Auffassung der Körperwelt, denken wie man will — jene echt systematische Tendenz macht sich in ihr jedenfalls nachdrücklich geltend. „Per extensionem intelligimus illud omne quod habet longitudinem, latitudinem et profunditatem, non inquirentes, sive sit verum corpus, sive spatium tantum; nec majori explicatione indigere videtur, cum nihil omnino facilius ab imaginatione nostra percipiatur" (X. 442. 17). Diejenigen trüben das „natürliche Licht"

der Vernunft und finden Dunkelheiten auch in den dem gemeinen Verstande klarliegenden Dingen, welche die Ausdehnung noch von einem ausgedehnten Subjekt unterscheiden, indem sie sie als blosse Abstraktion von einem gegebenen Substrat auffassen. Das Prinzip der Ausdehnung ist für DESCARTES zunächst in sich selbst klar und damit als wissenschaftlich gerechtfertigt; jede Fragestellung, die über diese Klarheit hinaus noch weiter vordringen will zu einem hypostasierten Subjekte, muss als verfehlt erscheinen. Die Ausdehnung wird aus ihrer bisherigen Stellung einer Eigenschaft und Abstraktion zu selbständiger Bedeutung erhoben. Die direkte Konsequenz ist, dass der Subjektsbegriff, wenn nicht formell aufgehoben, so doch mit dem Ausdehnungsprinzip völlig in eines gezogen wird. „Der Körper hat Ausdehnung" (X. 444. 1) bedeutet nun nicht mehr die prädikative Verbindung zweier distinkter Begriffe; wir bilden vielmehr nur die „eine Idee des ausgedehnten Körpers" (X. 444. 5). „Der Körper ist ein Ausgedehntes" wird daher zur Tautologie.*)

Es muss freilich befremden, wenn im Folgenden dem reinen „Intellekt" die Funktion jener falschen Abstraktion der reinen Begriffe von begriffenen Dingen zugeteilt wird, während die I m a g i n a t i o, ja die „Phantasie", die Einheit jener formalistischen Unterschiede, die logische Ueberwindung der scheinbaren Gegensätze, vollziehen. Es hängt diese Gegenüberstellung jedenfalls mit dem später noch zu erwähnenden Gegensatz von Intuition und Urteil zusammen. Von dort aus kann auf das Problem, das

*) Es darf nicht beirren, wenn scheinbar gerade im Gegensatz zu einer Abweisung des Substratgedankens die Notwendigkeit der Verbindung der extensio mit einem Subjektsbegriffe dargetan wird. Faktisch wird nicht mehr die Ausdehnung auf ein Substrat bezogen, sondern umgekehrt, das Subjekt, der Körper, wird auf das Prädikat, die Ausdehnung, bezogen, bis im Satze „extensum est extensum" das Subjekt überhaupt im Prädikat aufgeht und dieses letztere damit selbständig wird. Im Satze „Peter hat Reichtum" (X. 444. 11) kann der Reichtum wohl ohne den Subjektsbegriff erfasst werden. Dagegen besteht im Satze „der Körper hat Ausdehnung" notwendige Verbindung; das Prädikat kann nicht ohne das Subjekt — im Grunde vielmehr das Subjekt nicht ohne das Prädikat gedacht werden. Da nach DESCARTES nur der Ausdehnung wissenschaftliche Prägnanz zukommt, so verliert gerade durch die notwendige, enge Verbindung der Subjektgedanken seine Bedeutung, bis er in die Form jenes Identitätssatzes eingeht.

uns die ganze Stellung der Imaginatio in den „Regeln“ darbietet, ein Licht fallen. Die weitere Verfolgung dieser erkenntnistheoretischen Frage müssen wir uns versagen.

Das Wertvolle und Fruchtbare dieser ganzen Grundlegung liegt in der beabsichtigten Ablösung der reinen Begriffe vom Substratgedanken. Auch dem Zahlbegriff darf kein Gezähltes als ein Selbständiges gegenüber gestellt werden; wird beides nicht in dem einen Begriffe gedacht, sondern der Zahl ein gezähltes Subjekt als ihr Träger hypostasiert, so bleibt der Zahlbegriff von einem metaphysischen Schatten begleitet; es entstehen Zahlwesen, die in den Bereich pythagoreïscher Mystik und Spekulation führen. „Ut si de numero sit quaestio, imaginemur subjectum aliquod per multas unitates mensurabile, ad cujus solam multitudinem licet intellectus in praesenti reflectat, cavebimus tamen ne inde postea aliquid concludat, in quo res numerata a nostro conceptu exclusa fuisse supponatur; sicuti faciunt illi qui numeris mira tribuunt mysteria et meras nugas, quibus certe non tantam adhiberent fidem, nisi numerum a rebus numeratis distinctum esse conciperent“ (X. 445. 23). In gleicher Reinheit wie die Zahl müssen endlich Begriffe wie Figur, Fläche, Dimension, Linie, Punkt u. a. gedacht werden. Ihre Unterscheidung von den Dingen geschieht nur „dem Namen nach“; die Grundtendenz dieser Ausführung ist aber, dass die „Dinge“ überhaupt erst durch die reinen Begriffe konstituiert werden — wobei zunächst abzusehen ist von der Frage, ob hiezu die rein geometrischen Begriffe genügen oder nicht, und auch davon, inwiefern diese methodischen Grundsätze in der cartesischen Physik selbst zur Anwendung kommen.

Aus dieser Auffassung der Grundbegriffe folgt unmittelbar der extensiv schlechthin umfassende Charakter, der der Wissenschaft und ihren Prinzipien zugesprochen wird. Das „zur Erkenntnis aller Dinge gelangen“ ist verbürgt durch den vertieften Begriff der Wissenschaft, wie er, erkenntnistheoretisch gesprochen, in intuitus und Deduktion zum Vollzug kommt; ausserhalb seines Bereichs ist seinem Prinzipe zufolge kein „Ding“ möglich. Insofern das wissenschaftliche Denken rein gefasst wird, ist keine Unwissenheit von Dingen, die prinzipiell über dessen Gebiet

hinausliegen sollten, zu befürchten. In der enumeratio wird diese Vollständigkeit des Wissens realisiert. Mag, wie angedeutet, die praktische Ausgestaltung der Wissenschaft der Reinheit der hier dargelegten Tendenzen nicht ganz entsprechen, mag auch der Offenbarungsgedanken mit seinen „Dingen, die alles menschliche Verstehen übersteigen“, gelegentlich störend wirken — die Methodik der „Regeln“ wird durch ihn nicht ernstlich gefährdet und behält auch gegenüber ihrer mangelhaften Verwendung ihren selbständigen Wert.

II.

Der intuitus und die auf ihm beruhende Deduktion und Enumeration sind das subjektive Gegenstück zu den mehr objektiven systematischen Bestimmungen. Von deren reiner Begrifflichkeit erhalten sie ihrerseits ihre Bestimmtheit als Begriffe des wissenschaftlichen Denkens. An und für sich dürfen wir am Auftreten derartiger Begriffe in systematischem Zusammenhang also nicht Anstoss nehmen, umsoweniger als nach der äussern Benennung und ihrer sprachlichen Provenienz die Grenze zwischen subjektiv und objektiv erscheinenden Prinzipien mit innerer Notwendigkeit nicht scharf gezogen werden kann. Entscheidend ist dagegen immer die Frage, inwiefern auch solche mehr subjektiv klingende Begriffe durch einen logisch orientierten Zusammenhang objektive Bedeutung erhalten. Insofern aber jene Unterscheidung gemacht werden darf — und sie wird im Interesse der Uebersicht gemacht — fällt jene Begriffsgruppe den subjektiv gearteten Bestimmungen zu und erlaubt daher eine besondere Behandlung.*)

---

*) Wir finden in den „Regeln“ an verschiedenen Stellen eine Gegenüberstellung des erkennenden Subjektes und der erkannten Dinge. DESCARTES disponiert unter diesem Gesichtspunkt die zusammenfassende Regel XII: „Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet, qui cognoscimus et res ipsae cognoscendae“ (X. 411. 3). Auf der einen Seite stehen die „Erkenntnisfunktionen“ des Bewusstseins, auf der andern werden die begrifflichen Grundlagen und der Aufbau der Gegenständlichkeit dargestellt. Wir wissen aus dem Ganzen der Methodenlehre, dass dies keine dogmatische Trennung bedeuten kann; die Korrelation von Denken und Sein bleibt als Grundtendenz durchaus erhalten.

Der intuitus purus ist in diesem angedeuteten Sinne der Grundbegriff der gesamten Erkenntnis, wie sie in den „Regeln" in ihrer Methode zur Darstellung gebracht wird. Er vertritt das Prinzip des reinen Erkennens, er repräsentiert die Wissenschaft in ihrer mathematischen und begrifflichen Objektivität. Der intuitus wird abgegrenzt gegen das „schwankende Zeugnis der Sinne" wie gegen „das trügerische Urteil einer falsch kombinierenden Vorstellungskraft". Aller äussern Wahrnehmung und Vorstellung gegenüber stellt er zunächst ein inneres Schauen dar, dessen Objekt der Sinnenwelt nicht entnommen werden kann, eine Erkenntnis, die in sich selbst absolut selbständig dasteht; er ist das „leichte und deutliche Erfassen eines reinen und aufmerksamen Geistes" (X. 368. 16). An der Erkenntnis des intuitus ist kein Zweifel möglich; in ihr ist die Gewähr der absoluten Gewissheit. Denn er ist jeder menschlichen Willkür entrückt; als das allgemeine „Licht der Vernunft" ist er unveränderlich in allem sinnlichen Wechsel.

Auf dem intuitus beruht im letzten Grunde die Mathematik; allein seine Hauptaufgabe liegt im Erfassen der „reinen und einfachen Begriffe". Jene Grundprinzipien, auf denen sich alle Wissenschaft aufbaut, finden in ihm ihr subjektives Korrelat. Das intueri bezeichnet diese Leistung des reinen und einfachen Erkennens; sein wissenschaftlicher Charakter reicht genau so weit, als seinen Objekten dieser Charakter der Reinheit und Einfachheit zukommt. Der intuitus bezeichnet ungefähr das, was gewöhnlich mit dem Begriff der „Erkenntnis a priori" ausgedrückt wird.

Es ist klar, dass der intuitus in dieser Bestimmung kein ihm schlechthin koordiniertes Erkenntnisprinzip zulässt; aus dem Einheitsbegriff der Wissenschaft folgt, dass seine Leistung im letzten Grunde nicht geteilt werden kann. Seinem ganzen Prinzipe nach ist er alle reine Erkenntnis umfassend; eine Zweiheit gleichwertiger Prinzipien ist durch jenen Einheitsbegriff ausgeschlossen.

Dem scheint zunächst zu widersprechen, dass Arithmetik und Geometrie nicht direkt auf ihn, sondern auf die d e d u c t i o oder illatio bezogen wird. „. . . . . . notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum devenire, per experientiam scilicet, vel deductionem. Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero, sive illationem puram unius ab altero

posse quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationali“ (X. 364. 26). Die Deduktion vertritt hier gegenüber der sinnlichen Erfahrung das Prinzip der reinen Erkenntnis, welches in Arithmetik und Geometrie zur Entfaltung kommt; diese „bestehen völlig im rationalen Deduzieren der Folgesätze“ (X. 365. 19). Der Deduktion kommen jetzt diejenigen Bestimmungen zu, durch die vorher der intuitus ausgezeichnet wurde. In der Regel III wird die Deduktion dem intuitus an die Seite gestellt. Intuitus und Deduktion sind dort die beiden Prinzipien, „durch die wir zu einer Erkenntnis der Dinge ohne jegliche Furcht vor Täuschung gelangen“ (X. 368. 10). Die Deduktion wird so definiert, dass „wir durch sie alle jene Dinge erkennen, welche aus gewissen andern mit Sicherheit erkannten notwendig geschlossen werden“ (X. 369. 20). „...... plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis“ (X. 369. 22).

Wir sehen schon hier — und auch die zögernde Einführung dieses zweiten Prinzipes (X. 369. 18) weist darauf hin — dass die beiden Prinzipien nicht eine koordinierte Zweiheit darstellen. Auch die deduktive Erkenntnis beruht insofern auf dem intuitus als jeder Einzelschritt der Deduktion durch einen intuitiven Erkenntnisakt erfolgt. Die Deduktion repräsentiert also nicht eine zweite Erkenntnisart; sie stellt den Zusammenhang der Schlussglieder dar, während der intuitus zunächst auf den einfachen Erkenntnisinhalt gerichtet ist. Jedes dieser Glieder wird von seinem nächsten Gliede deduziert; aber diese Deduktion selbst ist ein Akt des intuitus. Die Deduktion ist das Prinzip der logischen Verknüpfung von Urteilen und Begriffen der reinen Erkenntnis; es ist der Gedanke des Erkenntnis*systems*, der in ihr zum Ausdruck kommt. Ihr Bereich reicht über Arithmetik und Geometrie hinaus in das Gebiet des mathematisch begründeten Naturerkennens. Während dem intuitus direkt die „reinen und einfachen Naturen“ angehören, werden der Deduktion die von jenen abgeleiteten Begriffe zugewiesen, sei es dass diese Ableitung unmittelbar, oder durch mehrere Zwischenglieder vermittelt ist. Die auf Grund des intuitus formulierte reine Deduktion notwendiger

Begriffsverbindungen ist auch von vornherein jeder Möglichkeit des Irrtums entrückt (X. 424. 27). Dem intuitus aber bleibt seine zentrale Stellung erhalten. Die Deduktion ist in ihm enthalten und vertritt im einheitlichen Wissenschaftsprinzipe das Moment der Beziehung der einzelnen Denksetzungen zueinander, ihre gegenseitige Bedingtheit.

Neben intuitus und Deduktion ist kurz zu erwähnen das Hilfsprinzip der Enumeration, auch Induktion genannt. Ihre Rolle ist das Sichvergegenwärtigen einer ganzen Kette von Beweisgliedern, die dem Geiste in ihrer Vielheit sonst verloren gehen würden; ihre Leistung ist die Herstellung der Vollständigkeit des Erkenntniszusammenhanges im Bewusstsein — eine Funktion, die freilich vom reinen Erkenntnisprinzip schon bedeutend entfernt ist (X. 389. 17). Wichtiger ist eine etwas anders gefärbte Bedeutung der Enumeration, in der sie dem Induktionsprinzipe nahe kommt. „Est igitur haec enumeratio, sive inductio, eorum omnium quae ad propositam aliquam quaestionem spectant, tam diligens et accurata perquisitio, ut ex illa certo evidenterque concludamus, nihil a nobis perperam fuisse praetermissum . . . . . .“ (X. 388. 25). Die Enumeration ist die Umschreibung und Abgrenzung einer bestimmten Fragestellung; vor allem müssen die für diese in Betracht fallenden Elemente genau fixiert werden. Diese Aufzählung braucht aber nicht notwendig „vollständig“, sie kann auch nur „hinreichend“ sein (X. 390. 6). Dies ist sie aber dann, wenn eine herausgehobene Zahl von Objekten typisch ist für den von ihr vertretenen Gesamtbegriff, wenn die Beschaffenheit einer Partikularität von „Dingen“ einen Schluss gestattet auf die Gesamtheit der unter ihren Oberbegriff fallenden Objekte. Es ist klar, dass es sich hier um einen Versuch handelt, den Induktionsbegriff zu charakterisieren.

Intuitus und Deduktion repräsentieren die menschliche Vernunft überhaupt; sie können daher denjenigen Anspruch auf alleinige und umfassende Geltung erheben, den die Wissenschaft selbst erhebt. Die Vernunft ist im Gebiete des Wissens und der Theorie absolut autonom; weder gestattet sie in ihrem Bereich Elemente, die nicht in ihr selbst ihre Wurzel und Grundlage haben, noch kann sie selbst von heterogenen Prinzipien hergeleitet werden. Nur aus ihrem eigenen einheitlichen Begriffe kann die Erkenntnis

als solche erfasst werden. „Neque enim etiam illa (methodus) extendi potest ad docendum quomodo hae ipsae operationes faciendae sint, quia sunt omnium simplicissimae et primae, adeo ut, nisi illis uti jam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet. Aliae autem mentis operationes, quas harum priorum auxilio dirigere contendit Dialectica*), hic sunt inutiles, vel potius inter impedimenta numerandae, quia nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret" (X. 372. 17).

Der logisch-systematische Gehalt der Deduktion droht uns aber verdunkelt zu werden durch die starke psychologische Färbung, die diesem Begriffe von vornherein eigen ist. Dieses Moment macht sich sogar in einer Weise geltend, die die Gefahr einer völligen Psychologisierung nahe legt. Die Deduktion wird nach dieser Seite hin characterisiert durch die „kontinuierliche und nirgends unterbrochene Bewegung des Denkens" (X. 369. 25), im Gegensatz zum einmaligen intuitiven Erkenntnisakt. Sie wird verglichen mit einer Kette, deren Ringe nicht mit einem Blick übersehen werden können; die Verbindung der äussersten Enden kann nur durch ein sukzessives Betrachten der Glieder festgestellt werden. In dieser Funktion nähert sich die Deduktion dem Begriffe der Enumeration an. Es könnte hier fast scheinen, als ob die Deduktion ihre begriffliche Auszeichnung lediglich dem psychologischen Sachverhalt verdankte, dass das Bewusstsein nur eine beschränkte Zahl von Schlussgliedern gleichzeitig in sich bewahren kann. Notwendig tritt darum der psychologische Hilfsbegriff des Gedächtnisses auf, der die Einheit und Kontinuität der Denkbewegung gewährleisten soll. „Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; et praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur" (X. 370. 4). Die Grenzen zwischen intuitus und Deduktion werden

*) Der verdorbene Text ist zu rekonstruieren: quarum auxilio priores (operationes, d. h. intuitus und Deduktion) dirigere se contendit Dialectica.

unbestimmt und psychologisch relativiert. „Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principiis immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; et contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem“ (X. 370. 9).

Die Scheidung von intuitus und Deduktion ist hier keine prinzipielle, sondern eine psychologisch unsichere. Der intuitus kann soviele Glieder der Deduktionsreihe in sich enthalten, als in einem Erkenntnisstadium geistig umfasst werden können; er reicht gerade so weit, als das Gedächtnis nicht in Anspruch genommen werden muss. Die Deduktion bekommt intuitiven Charakter insofern wir sie als abgeschlossen, ihren Prozess in einen Moment zusammengerückt denken: „Si vero ad eamdem, ut jam facta est, attendamus, ... tunc nullum motum amplius designat, sed terminum motus, atque ideo illam per intuitum videri supponimus, quando est simplex et perspicua, non autem quando est multiplex et involuta“ (X. 407. 22). Aus dieser Bedeutung der Deduktion kann eine praktische Lehre gezogen werden: Das Gedächtnis, „von dem, wie gesagt, die Sicherheit der Schlussfolgerungen abhängt, welche mehr in sich begreifen, als wir mit einem intuitus erfassen können“ (X. 408. 21), muss gestärkt werden „durch zusammenhängende und wiederholte Bewegung des Denkens“. „Quamobrem mihi necesse est illas (habitudines inter magnitudines) iterata cogitatione percurrere, donec a prima ad ultimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriae partes relinquendo rem totam simul videar intueri“ (X. 409. 3). Damit ist der Uebergang zur rein psychologischen Betrachtungsweise vollzogen.

Es wäre seltsam, wenn diese Seite der Deduktion nicht im intuitus ein gewisses korrelates Moment als Voraussetzung fände. Wir haben gesehen, wie der Begriff des intuitus, seiner äussern Prägung nach der Sphäre der Psychologie entnommen, zum Grundbegriff der Wissenschaft wurde. Es sollte damit nicht gesagt sein, dass er das Prinzip der Erkenntnis in seiner vollen Reinheit vertrete. — Es sind verschiedene, obschon eng aufeinander zu beziehende Richtungen, in denen sich der intuitus mit dem Erkenntnisprinzipe nicht schlechthin identifizieren lässt.

Der intuitus bleibt einmal insofern ein psychologischer Begriff, als er einen momentanen Akt des Denkens darstellt. Er bezeichnet das geistige Schauen der reinen Erkenntnis in einem bestimmten Zeitpunkt; sein Wesen ist die „unmittelbare Evidenz", mit der sowohl die reinen Grundprinzipien, als ihre notwendigen Verbindungen und Verknüpfungen, mit der vor allem die deduktiven Beziehungen der Mathematik in sukzessiven Denkakten erkannt werden. Wir finden in der XI. Regel dieses Moment des intuitus dem rein logischen an die Seite gestellt: „.... ad mentis intuitum duo requirimus, nempe ut propositio clare et distincte, deinde etiam ut tota simul et non successive intelligatur" (X. 407. 15). Darin liegt die Schranke dieses Begriffes, dass er bei der Evidenz des Augenblickes stehen bleibt; das Erkennen bedeutet nach ihm eine Folge von intuitiven Denkakten. Es fehlt der Begriff einer Einheit des Denkens auch im Hinblick auf seine zeitliche Sukzession; die einzelnen Stadien des Denkprozesses werden in ihrem wissenschaftlichen Charakter nicht erfasst von einem unzeitlichen Einheitsbegriffe der Erkenntnis aus. Von hier aus erklärt sich zum guten Teil der ganze psychologische Einschlag, der den Regeln eigen ist. Es muss von dem so verstandenen intuitus-begriff aus das Problem der Verbindung der einzelnen Akte entstehen; die Frage nach der Möglichkeit des Zusammenhaltens einer Reihe von Gliedern im Geiste führt in ihrem psychologischen Charakter zu einer psychologischen Fassung des Deduktionsprinzipes. Dieser Weg führt weiter zu den verschiedenen Anweisungen zum richtigen Denken, die nicht viel mehr als praktische Ratschläge sind. Die Aufmerksamkeit wird abgelenkt von der wissenschaftlichen Methodik und ihrem einheitlich logischen Interresse auf die subjektiven Vorgänge des erkennenden Bewusstseins, auf die psychologischen Bedingungen des Denkprozesses.

Aber noch eine andere Ablenkung des intuitus von der wissenschaftlichen Linie findet statt, die, mit der ersten innerlich aufs engste verbunden, in ihren Folgen noch bedeutsamer ist. Sie liegt ebenfalls in psychologischer Richtung und modifiziert das cartesische Denken nach einer ganz bestimmten Seite hin. Die Umschreibung des intuitus als inneres Schauen hört auf, ein blosser Vergleich zu sein; er gewinnt eine Färbung, mittels welcher

er etwa dem heutigen Sinne von „Intuition“ nahe kommt. Er bezieht sich jetzt auf das, „was sich uns spontan darbietet“ (X. 411. 11), wir würden sagen, was „unmittelbar gegeben“ ist. „Colligitur secundo, nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notae“ (X. 425. 20.) Die intuitiv erfassten „einfachen Naturen“ unterscheiden sich also dadurch von den aus ihnen zusammengesetzten Erkenntnisobjekten, dass sie unmittelbar auf der Hand liegen, während jene durch eine kompliziertere Geistesoperation erfasst werden. An Stelle der reinen Erkenntnisbedeutung des intuitus tritt hier ein neuer Gesichtspunkt. Der intuitus erweitert sich zu einem allgemeinen Bewusstseinsbegriff; intuitiv erfassen heisst in dieser Wendung der Bedeutung: unmittelbar im Bewusstsein gegenwärtig haben. „Atque perspicuum est, intuitum mentis, tum ad illas omnes (naturas simplices) extendi, tum ad necessarias illarum inter se connexiones cognoscendas, tum denique ad reliqua omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur“ (X. 425. 14). Der intuitus geht von seiner wissenschaftlichen Bedeutung über zu einem alle Bewusstseinsinhalte umfassenden Begriff; alles was im „Intellekt“ ist, auch die Bilder der Phantasie, gehören ihm jetzt zu. Es tritt die Richtung auf die objektive Erkenntnis zurück gegenüber jenem allgemeinen Inbegriff von Bewusstseinsinhalten. Diese letztern kommen jetzt nicht mehr nach ihrem differenzierten logischen Gehalte in Betracht, sondern lediglich als Bewusstseinsinhalte überhaupt; denn sie sind als solche „unmittelbar gegeben“, durch den intuitus erfasst. Darum müssen notwendig alle Inhalte in ihm inbegriffen sein, ohne Rücksicht auf ihren objektiven Erkenntnisgehalt. Auch die Bilder der Phantasie sind unmittelbare Bewusstseinsinhalte; desshalb muss sich die Intuition auch auf sie erstrecken. So geschieht es, dass wir das Erfahrungselement in einer unerwarteten Beziehung zum intuitus treffen. Die „reinen und einfachen Naturen“ werden folgendermassen umschrieben: „notandum paucas esse duntaxat naturas puras et simplices, quas primo et per se, non dependenter ab aliis ullis, sed vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito, licet intueri“ (X. 383. 11). An einem andern Orte wird gesagt: „de rebus tan-

tum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse dicetur suo loco“ (X. 394. 12). Die Erfahrung, die früher als die Hauptquelle des Irrtums bezeichnet wurde, wird jetzt mit dem natürlichen Licht der Vernunft auf eine Stufe gestellt. Dieser Sachverhalt kann uns nur verständlich werden von derjenigen Bedeutung des intuitus aus, in der sein wissenschaftlicher Gehalt zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Erfahrens nivelliert wird.

Im Hinblick auf diese Fassung des intuitus ist zu erwähnen, dass schon in den „Regeln“ jene charakteristische Zerlegung der Erkenntnisfunktion in zwei Momente auftritt: Dem intuitiven Erfahren wird das Urteil gegenübergestellt. Dem Intuitionsbegriff ging seine strenge Erkenntnisbedeutung verloren; das Kriterium der wissenschaftlichen Wahrheit konnte in der alle Bewusstseinselemente gleichstellenden unmittelbaren Erfahrung nicht mehr enthalten sein. Es muss darum ein neuer Begriff auftreten, in dem die Entscheidung über wahr und falsch wieder unzweideutig zum Ausdruck kommt. Der intuitus allein kann jetzt nicht mehr genügen; erst im Urteil vollendet sich der Erkenntnisakt. Das intuitiv Erfasste ist als solches vor aller Möglichkeit des Irrtums gesichert; insofern das Erkennen aber über das unmittelbar Gegebene hinausgehen will, indem der urteilende Verstand in seine Funktion eintritt, unterliegt es der Gefahr der Täuschung. „Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere. Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando“ (X. 420. 14). „..... ubi notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea judicet imaginationem fideliter referre sensuum objecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent; in his enim omnibus errori sumus obnoxii ....“ (X. 423. 1).

Wir müssen hier zunächst darauf verzichten, den vollen Gehalt dieser Ausführungen in ihrem innern Zusammenhang darzustellen; die ganze Tragweite dieser schon in den „Regeln“ ent-

haltenen Gedanken wird erst in weiterm Zusammenhange zur Sprache kommen. Schon in der zuletzt zitierten Stelle tauchen mit Erwähnung der res externae und ihres subjektiven Korrelates Probleme auf, die in den Gedankengängen der Metaphysik die grösste Rolle spielen. Wir bleiben vorläufig stehen bei der Feststellung des Ueberganges des intuitus in die Intuition; es wird sich später untersuchen lassen, welche Bedeutung für das Ganze des cartesischen Systems dem Moment der Unmittelbarkeit, das durch die letztere bezeichnet ist, zuzuschreiben ist.

III.

Die methodologische Arbeit, die Descartes in den „Regeln" geleistet hat, der ganze Geist, von dem er in seiner naturwissenschaftlichen Forschung geleitet wird, könnte erwarten lassen, dass die Stellung und Aufgabe der Philosophie überhaupt in der weiteren Verfolgung dieser Linie, d. h. in der Klärung und Vertiefung des gewonnenen Wissenschaftsbegriffs aufgehen würde, dass die durchaus moderne Tendenz der Methodik in den „Regeln" zu einer Erneuerung des Philosophiebegriffs in entsprechendem Sinne führen würde. Die Methodenlehre hätte sich dann in sich selbst zur Philosophie vertieft; sie hätte die methodischen Probleme in ihrem im letzten Grunde philosophischen Charakter erkannt und von ihrem vertieften Begriffe aus die Bearbeitung und Klärung auch der philosophischen Fragen auf sich genommen. Diese ausdrückliche Konzentration aller Problemgebiete in dem einen Wissenschaftsbegriffe tritt freilich nicht ein; einerseits wird der Inhalt der „Regeln" nicht in seinem vollen philosophischen Gehalt erkannt und gewürdigt — sie sind ihrer Absicht nach, sicher bloss im Sinne eines Werkzeuges der Forschung gemeint; andererseits scheint es gar nicht in Frage zu kommen, dass der „ersten Philosophie", der Philosophie im wahren und eigentlichen Sinne, eine gesonderte Disziplin, nicht nur neben den Zweigen der positiven Wissenschaft, sondern auch neben der Methodologie zukommt. Die Metaphysik wird von der traditionellen Philosophie her als wissenschaftliche Disziplin ohne weiteres übernommen und anerkannt; an ihrer Berechtigung überhaupt neben der exakten Wissenschaft wagt der Zweifel nicht zu rütteln. Die

Macht der aristotelischen, der scholastischen und der kirchlichen Tradition war zu stark, als dass der Philosophiebegriff nicht zunächst im Problemkreis von Gott, Welt und Seele befangen geblieben wäre. DESCARTES konnte der Stellungnahme zu diesen Problemen nicht ausweichen; der Aufbau einer Metaphysik war der Tribut, den er dem ganzen Geistesleben seiner Zeit zollte. Seine autoritäre wissenschaftliche Stellung erforderte ein Eingehen auf jene letzten Fragen; er schuldete seinen Zeitgenossen, hauptsächlich den theologisch interessierten, die Aufnahme und Bearbeitung der metaphysischen Probleme.

Dieses Bejahen der Metaphysik setzt freilich eine innere Bindung an den Geist der Scholastik voraus. Damit, dass der Philosophie eine von der Wissenschaft getrennte Stellung zugewiesen wurde, war auch ein Zurückstellen der wissenschaftlichen Begrifflichkeit und ein Eingehen auf die scholastischen Begriffsbildungen nahe gelegt. So kommt es, dass die Metaphysik DESCARTES' wenigstens der äussern Form nach, eine Substanzenlehre ist. Die Substanz, mit ihren Attributen und Modi, und alles was mit dieser Begriffsbildung zusammenhängt, drückt der „ersten Philosophie" den Stempel des Mittelalters auf. Insofern diese wirklich auf dem Substanzbegriff beruht, insofern sie damit die Lehre von einem gegebenen Seienden ist, ist sie auch Metaphysik im prinzipiellen Sinne des Wortes. Würde aber DESCARTES' Metaphysik ausschliesslich vom Substanzgedanken bestimmt, so wäre sie freilich ein Fremdkörper im Zusammenhang seiner wissenschaftlichen Leistungen. Sie stellte dann nicht einen innerlich folgerichtigen Abschluss des wissenschaftlichen Denkens dar; dieser Abschluss würde in gebrochener Linie durch Uebergehen in die in der Ausgestaltung der Wissenschaft schon überwundene Scholastik vollzogen.

Eine nähere Betrachtung zeigt indes bald, dass eine derartige absolute Gebrochenheit der Denkkontinuität in Wirklichkeit nicht vorliegt; sie wäre bei einem wissenschaftlichen Denker und Forscher vom Range DESCARTES' schwer zu verstehen. Wir können zunächst bei der allgemeinen Fassung stehen bleiben, dass es die Form ist, die DESCARTES von der Scholastik übernimmt; die Form, die in der Konstituierung der Metaphysik als solcher und

in der Anwendung der scholastischen Grundbegriffe besteht. Die Substanzenlehre ist die Hülle, in die sich freilich diese Philosophie einkleidet; aber in der mittelalterlichen Schale ist schliesslich doch der moderne Kern aufzuweisen, der, wie wir wissen, in der neu orientierten Denkweise DESCARTES' in den positiven Wissenschaften und ihrer Methodik unverhüllt zutage tritt. Die mittelalterliche Form der metaphysischen Schriften birgt einen Inhalt, der nicht nur in seinen einzelnen Zügen, in seinen Formulierungen und Gedankenwendungen auf den Zusammenhang mit den „Regeln" hinweist, sondern der sich auch als Ganzes seiner Grundtendenz nach als in einer Gedankenlinie mit den übrigen Schriften stehend erweist. Die metaphysischen Probleme, die vom Denken der Zeit und der Vergangenheit gestellt werden, müssen freilich ihre metaphysische Lösung finden; aber ihre Erörterung bildet gleichzeitig die Form, in der die rein wissenschaftliche Linie des cartesischen Denkens weiter verfolgt wird. Die scholastische Begriffswelt ist insofern nur der Schauplatz, auf dem sich Gedankengänge von philosophischer Bedeutung im modernen Sinne bewegen; sie bietet die Handhaben, an denen die tiefsten Tendenzen der cartesischen Philosophie ihren begrifflichen Ausdruck finden. Die geschichtliche Forschung darf sich natürlich nicht verleiten lassen, die echt metaphysischen Elemente im Denken DESCARTES' übersehen und ignorieren zu wollen. Andererseits hat sie aber das Recht, ihr Augenmerk mit besonderer Sorgfalt auf diejenigen Motive eines philosophischen Systems zu richten, die auf die Begründung einer reinen einheitlichen Wissenschaft gerichtet sind und darum in der historischen Kontinuität aller idealistisch gerichteten Philosophie stehen. Das Wahrnehmen der Verschlingung und Verknüpfung beider Momente, das Herausheben des wissenschaftlichen Gehaltes aus äusserlich betrachtet metaphysischen Gedankengängen, bildet das Ziel der folgenden Ausführungen; das Verfolgen beider Linien ist der eigentliche Reiz in der Erforschung der cartesischen Philosophie. Dieses systematisch orientierte historische Verfahren ist methodisch genau so weit gerechtfertigt, als nicht ein Wiedergeben von Worten, sondern ein Nach- und Mitdenken überlieferter Gedanken die Aufgabe der Philosophiegeschichte ist. Dieses Mitdenken aber kann nicht anders geschehen als im Hinblick auf einen Ein-

heitsbegriff des wissenschaftlichen Denkens, der durch seinen überzeitlichen Charakter erst Vergangenheit und Gegenwart geistig verbindet.

Die bekannte Einleitung der metaphysischen Gedankengänge bildet der allgemeine, radikale Zweifel. Wir können zunächst ganz absehen von der Art, dem Umfang und den Anhaltspunkten dieses Zweifels -- die Tatsache allein, dass die Metaphysik von ihm ihren Ausgangspunkt nimmt, gibt uns einen deutlichen Fingerzeig, ihr eigentliches Problem nicht in der Substanzenlehre, sondern in der Frage nach der Erkenntnis und ihrem letzten Grundgehalte zu suchen. Die „Regeln“ haben die reine Erkenntnis in ihren wesentlichen Zügen gekennzeichnet und ihre Hauptmomente festgelegt — die umfassende Fragestellung nach der Erkenntnis überhaupt, ihre eigentliche letzte Begründung bleibt den metaphysischen Schriften aufbehalten. Der Erkenntnisbegriff konnte nach den Voraussetzungen des scholastisch-metaphysischen Geisteslebens, an dem auch DESCARTES teil hatte, nur dadurch zu einer abschliessenden Behandlung, zu einer im damaligen Sinne philosophischen Vertiefung gelangen, dass er zu den metaphysischen Begriffen in Beziehung gesetzt wurde, dass ihm in ihrem Bereich seine bestimmte Stellung zugewiesen wurde. So können wir die Frage nach der Möglichkeit gewisser und reiner Erkenntnis als das eigentliche Thema der „Metaphysik“ bezeichnen. Darauf weist nicht nur der methodische Zweifel hin in seiner das Ganze beherrschenden Rolle; das zeigt vor allem die positive Bedeutung, die den metaphysischen Ergebnissen für die Erkenntnisfrage zukommt — nur im Hinblick auf jenes fundamentale Problem ist ihr eigentlicher Gehalt zu verstehen und zu beurteilen. Die ganze Metaphysik ist von der Frage nach der Erkenntnisgewissheit durchzogen; der erste metaphysische Teil der „Prinzipien der Philosophie“ ist ausdrücklich überschrieben: „Ueber die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“ — ein Hinweis, dass sich auch DESCARTES über den eigentlichen Schwerpunkt seiner „metaphysischen“ Lehren annähernd im klaren war. Der Zweifel ist das leitende Motiv, das die Gedanken zu einem Neuaufbau in Bewegung setzt; wir werden sehen, inwiefern seine Hebung eine prinzipielle ist, nämlich eine solche, die nicht nur in der Setzung von Dingen,

als neugewonnenen Erkentnisinhalten besteht, sondern die auf die Neubegründung der Erkenntnis selbst tendiert.

Wie es zu allen Zeiten der Fall war, entsteht das Erkenntnisproblem auch für DESCARTES an der Sinnlichkeit. Schon die physikalischen Schriften kennen die Inkoincidenz des Wahrnehmungsbildes mit der „äussern Wirklichkeit"; die metaphysischen Schriften nehmen diese Kritik in prinzipieller Weise auf. Es sind die ideae adventitiae, die den Anspruch erheben, die Aussenwelt im Geiste in adäquater Weise zu repräsentieren; wenigstens bezieht das naive Urteil die Sinneseindrücke ohne Weiteres auf ähnliche, äussere Dinge. Gegen diesen Bezug wendet sich aber die cartesische Erkenntniskritik in voller Schärfe. Die Voraussetzung einer „von mir verschiedenen Sache", die mit der Sinneswahrnehmung gewöhnlich gemacht wird, beruht nicht auf vernunftvoller Einsicht, sondern auf einem natürlichen Instinkt, der durch Gewohnheit verstärkt wird. Mein eigener Wille braucht nicht einmal als einwirkender Faktor angenommen zu werden, wenn ich jene sinnlichen Ideen als willkürlich durchschaue; der Grund ihres Auftretens kann auch in einer unbewussten Fähigkeit meiner selbst liegen. Das gewichtigste Argument dieser Kritik ist natürlich der Widerspruch, in den die sinnliche mit der rationalen Erkenntnis gerät; die zwei verschiedenen „Ideen" der Sonne, die der Wahrnehmung und die der rationalen Wissenschaft, drängen auf eine Lösung des Konfliktes. „Utraque (idea) profecto similis eidem soli extra me existenti esse non potest, et ratio persuadet illam ei maxime esse dissimilem, quae quam proxime ab ipso videtur emanasse. Quae omnia satis demonstrant me non hactenus ex certo judicio, sed tantum ex caeco aliquo impulsu credidisse res quasdam a me diversas existere, quae ideas sive imagines suas per organa sensuum, vel quolibet alio pacto, mihi immittant" (VII 39. 26). Die Sicherung der reinen Wissenschaft gegenüber allen sensualistischen Vorurteilen, die in dieser Kritik liegt, ist in ihrer Bedeutung voll zu würdigen. Die reine Vernunft wird im Beispiel von der Sonne als Kriterium anerkannt und angewandt für die Entscheidung über Wahr und Falsch. Dennoch ist von vornherein im Auge zu behalten, dass die Voraussetzung der ganzen Kritik die Gegenüberstellung des Ich zu einem Aussen

ist, das, als Korrelat zum Ich gefasst, trotz aller Kritik nie völlig verschwinden kann; die Frage wird eben doch so gestellt, ob sich die sinnlichen Ideen zu ihm adäquat verhalten. Die Unzuverlässigkeit und Irrationalität der sinnlichen Wahrnehmung ist in vollem Umfange erkannt — aber der Begriff einer äussern Wirklichkeit überhaupt wird durch diese Kritik im letzten Grunde nicht betroffen; er bleibt vielmehr der Ausgangspunkt für die Erörterung des Problems.

Am Beispiel des Traumes ist die ganze Problematik der sinnlichen Erkenntnis am augenfälligsten. Die „Meditationen" gründen auf ihn vor allem die ganze Kritik des naiven Denkens. Gleichzeitig aber finden sich hier schon wertvolle Ansätze, die über die negative Kritik, ja über jene zu Grunde liegende Problemstellung hinausweisen. An Hand dieses Beispiels lässt sich bereits die beginnende Vertiefung des Problems aufweisen. Der Traum ist der schlagende Beweis für die Möglichkeit der Sinnestäuschung; die Bilder, die er vor die Seele spiegelt, stehen logisch auf einer Stufe mit den Wahnvorstellungen von Irrsinnigen — ihr Wesen und Charakteristikum ist, dass sie den „wirklichen" Dingen nicht entsprechen. Es muss darum das Problem aktuell werden, wie sich die Traumwelt zur „wirklichen Welt" des wachen Zustandes verhält. Es entsteht die naheliegende Frage, welches die Garantien für eine sichere Unterscheidung von Wirklichkeit und Traum sind. Es ist von Wert, von Neuem auf den Rahmen aufmerksam zu machen, in dem sich auch diese scheinbar so einfache Ueberlegung bewegt; es ist die Gegenüberstellung einer „äussern Wirklichkeit", die als gegeben angenommen wird, und der Bewusstseinszustände des wachen und träumenden Geistes. Zwischen diesen beiden Zuständen soll eine sichere Grenze gezogen werden; es soll klar gestellt werden, woher der wache Zustand seine Beziehung auf die „Wirklichkeit" rechtfertigt. Es ist klar, dass von dieser Problemstellung aus eine Entscheidung unmöglich ist; als von gegebenen Bewusstseinsinhalten überhaupt hat keiner von beiden Zuständen einen grössern und berechtigtern Anspruch auf Beziehung zur „Wirklichkeit". Die Bilder des Wachens und Träumens stehen als Bewusstseinsbilder zunächst auf einer Linie. Diese Fragestellung, die von einer fertigen „Wirklichkeit" ausgeht,

muss demnach zu dem negativen Resultat führen, dass Traum und Wahrheit ununterscheidbar sind — der Zweifel müsste von hier aus zur absoluten Skepsis werden.

Wenn DESCARTES dennoch am Problem des Traumes nicht scheitert, sondern den Weg zurückfindet zum positiven Aufbau der Wissenschaft, so liegt der Grund darin, dass schon hier eine Wendung eintritt, der eine tiefe prinzipielle Bedeutung nicht abzusprechen ist. Sie bedeutet das Absehen von der „Wirklichkeits“-beziehung der Bewusstseinsbilder, und Zurückwendung des Interesses auf ihre Inhaltlichkeit in ihrer differenzierten Gestalt. Zunächst erscheint dieser Schritt freilich unbedeutend; er bringt eine Analyse des Bewusstseinsinhaltes in seine begrifflichen Elemente; er zeigt die Zusammensetzung der Traumbilder aus Allgemeinbegriffen, die der Wirklichkeit entnommen sein sollen, so gut als der Maler seine fingierten Gegenstände aus „wirklichen“ Farb- und Formelementen zusammensetzt. Von den Allgemeinbegriffen führt die logische Analyse aber weiter zurück zu „noch einfachern und universalern“ Begriffen, die „notwendig wahr“ sein müssen; es sind die konstituierenden Begriffe der reinen Erkenntnis, wie Ausdehnung, Grösse, Zahl, Ort, Zeit. Sie sind die letzten Bestandteile, aus denen sich alle Bewusstseinsinhalte des Wachens oder des Träumens aufbauen lassen. Diese ganze Zusammensetzung erhält aber ausdrücklich ihren logischen Sinn: „Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmeticam, Geometriam, aliasque ejusmodi, quae nonnisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur, ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant“ (VII 20. 20). Die ganze logische Analyse der Bewusstseinsinhalte bedeutet demnach eine Differenzierung nach ihrer höhern oder geringern Erkenntnisbedeutung; sie führt auf die grundlegenden Prinzipien, auf denen sich die reinen Wissenschaften aufbauen. Aus deren Zusammensetzung

erst entsteht das Material für die ferner liegenden Disziplinen. Die Bewusstseinsinhalte tragen demnach in sich selbst das Kriterium ihres Wahrheitsgehaltes; in ihrem eigenen logischen Charakter liegt der Masstab ihres Erkenntniswertes. Die Frage nach der Beziehung auf eine schon vorhandene „äussere Wirklichkeit" muss dabei in den Hintergrund treten, bis es zu der ausdrücklichen Erklärung kommt, dass sich Arithmetik und Geometrie wenig darum kümmern, ob ihre einfachsten allgemeinsten Begriffe in der Wirklichkeit der Dinge sind oder nicht, dass sie aber trotzdem den Anspruch auf sichere Gewissheit erheben*). Damit ist im Grunde die metaphysische Problemstellung prinzipiell überwunden; in Arithmetik und Geometrie wird der Grundstein zu einer Wissenschaft gelegt, die sich aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit autonom aufbaut und keiner Vergleichung mit gegebenen Wirklichkeiten bedarf. Die Zustände des Bewusstseins finden daher nur im wissenschaftlichen Gehalt ihrer eigenen Inhaltlichkeit das Kriterium ihrer Erkenntnisbedeutung; auch der Traumzustand ändert nichts an der Wahrheit formaler wissenschaftlicher Sätze, die in ihm vorkommen mögen. Das objektiv Seiende wird jetzt bei dieser ganzen Frage nicht mehr als gegeben vorausgesetzt, sondern aus der logischen Gesetzlichkeit erzeugt; nur sie darf über den Erkenntniswert von Bewusstseinszuständen entscheiden. „Car s'il arrivait, même en dormant, qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un Géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie . . . . Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison" (VI. 39. 13).

Es ist ein ganz neuer Wahrheitsbegriff, der sich mit dieser Wendung anbahnt. Wenn für die mathematischen Wahrheiten der Begriff der „Existenz" aufgehoben wird, wenn darauf hingewiesen wird, dass ihnen in Folge ihres formalen Charakters keine „Wirklichkeit" entsprechen kann, so liegt bei DESCARTES dieser Feststellung nicht nur der rein logische Gegensatz von for-

*) Am Schluss der 6. Meditation wird speziell das logische Moment der kausalen Kontinuität als Kriterium des „Wirklichen" und „Unwirklichen" hervorgehoben.

malen Wahrheiten und Existenzurteilen zugrunde; Existenz hat bei ihm zugleich den Sinn des „ausser mir" liegenden Wirklichen. Dieser Wirklichkeitsbegriff wird mit dem Erfassen der reinen Erkenntnis in ihrer Wesenheit überwunden; hier kann keine „Uebereinstimmung mit äussern Dingen" in Betracht kommen. Während die Kritik der Sinnlichkeit am Gedanken dieser Uebereinstimmung orientiert war, so tritt bei der reinen Erkenntnis jene Fragestellung nach dem „Aeussern" überhaupt völlig in den Hintergrund. Wenn aber das „ausser mir existieren" für die Mathematik ausgeschlossen wird, so tritt an dessen Stelle kein „in mir" Geltung haben, wie man es erwarten könnte — der Gegensatz des Innen und Aussen wird für sie hinfällig; damit dass sie reine Erkenntnis ist, hat sie von vornherein ihre unerschütterliche Geltung und ihre eindeutige, im Prinzip der Wissenschaft gegründete Stellung. „Quae sane (proprietates figurarum geometricarum) omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur; ideoque aliquid sunt, non merum nihil; patet enim illud omne quod verum est esse aliquid; et jam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera" (VII. 65. 2). Dem dogmatischen Seinsbegriff der vorausgesetzten äussern Wirklichkeit wird ein neues „Etwas" entgegengestellt, das Sein, das durch „klare Erkenntnis" konstituiert wird und nur in ihr seine Beglaubigung findet.

Wir haben damit wieder diejenige Position gewonnen, zu der wir schon durch die „Regeln" geführt wurden: Die Bestimmung des Gegenstands- oder Seinsbegriffs in seiner strengen Beziehung auf die Erkenntnis, in dem Sinne, dass ein Gegenstand ausserhalb des Bereichs des wissenschaftlichen Denkens nicht gedacht werden kann, und dass andererseits ein Gegenstand, dessen Erkenntnis den Anforderungen reiner Wissenschaft genügt, auch als seiend gedacht ist. Wir lassen noch einige Stellen folgen, die diese Stellungnahme DESCARTES' klar zum Ausdruck bringen, „. . . . . Concludere quidem potuisset ex meis, id omne quod ab aliquo clare et distincte percipitur esse verum, quamvis ille aliquis possit interim dubitare somnietne an vigilet, ... quia nihil potest clare ac distincte percipi, a quocumque demum percipiatur, quod non sit tale quale percipitur, hoc est quod non sit verum" (VII. 461. 21). „. . . . . . Praeterea effatum

eius: 'a nosse ad esse non valet consequentia', est plane falsum. Etsi enim, ex eo quod noscamus alicuius rei essentiam, non sequatur illam existere; nec ex eo quod putemus nos aliquid cognoscere, sequatur illud esse, si fieri possit ut fallamur; omnino tamen a nosse ad esse valet consequentia, quia plane fieri non potest, ut aliquam rem cognoscamus, nisi revera ipsa sit prout illam cognoscimus; nempe vel existens, si eam existere percipimus, vel huius aut illius naturae, si tantum eius natura nobis sit nota" (VII. 519. 26). „. . . Mais je crois aussi, que tout ce qui se trouve en ses idées, est nécessairement dans les choses . . . . . mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons; et que par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui repugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction" (III. 474. 18, 476. 8).

Interessant ist besonders folgende Stelle, die sich zunächst gegen eine logische Definition des Wahrheitsbegriffes wendet: „En effet on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est à dire, si nous ne connaissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer 'quid nominis' à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot ‚vérité', en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement, que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique, qui aide à connaître sa nature" (II. 597. 3). Diese Worte bedeuten die strenge Beziehung des Wahrheitsbegriffes auf das Erkennen. Es wird jeder Versuch abgelehnt, den Begriff „Wahrheit" aus weiteren Begriffen definierend zusammenzusetzen und abzuleiten. Insofern als er Wahrheit der Erkenntnis bedeutet, wird seine grundlegende und gegenüber allen andern Begriffen schlechthin primäre Stellung erkannt. Die Worterklärung

von „Wahrheit“ mag freilich „Uebereinstimmung des Denkens mit dem Objekt“ lauten, aber was kann diese Definition für die erkenntniskritische Fragestellung bedeuten? Das wahre Objekt wird ja in ihr schon als gegeben vorausgesetzt; woran erkennt aber der „Gedanke“ seine Uebereinstimmung mit diesem Objekt, wenn ja doch das Objekt von aller Erkenntnis erst festgestellt werden soll? DESCARTES geht von dieser unfruchtbaren Worterklärung über zu einer Gegenstandsbestimmung, wie sie im idealistischen Denken kaum präziser gefunden werden kann. In Beziehung auf die Dinge „ausserhalb des Denkens“ bedeutet jetzt „Wahrheit“: „dass diese Dinge wahren Gedanken zum Objekte dienen können“ — Gegenstand ist das, was durch die reine Erkenntnis als solchen konstituiert wird. Das „ausserhalb des Denkens“ kann jetzt nicht mehr den Sinn des dogmatisch vorausgesetzten Objektes haben; Gegenstand und Erkennen bestehen in ihrer unausweichlichen Korrelation, wie sie von DESCARTES wiederholt ausgesprochen wird.

IV.

Bisher sind wir einer gradlinigen Entwicklung gefolgt, die zu einer klaren, eindeutigen Position führte. Wir dürfen uns freilich nicht der Hoffnung hingeben, das Ganze der philosophischen Konzeptionen DESCARTES’ in der direkten Verfolgung dieses Gedankenganges zu erfassen und zu umspannen. Unser Weg durch die cartesische Gedankenwelt kann nicht geradlinig sein; DESCARTES’ Philosophie müsste denn ein reines System der Logik und nicht gleichzeitig Metaphysik sein. Wir müssen uns damit begnügen, die verschiedenen Gedankenlinien, auch insofern sie von der wissenschaftlichen Grundrichtung abweichen, als solche zu erfassen und so weit als möglich zurück zu verfolgen. — Im Folgenden gilt es zunächst, an die „Regeln“ und das über sie Gesagte anzuknüpfen; so weit als irgendwie möglich soll von dort aus die Metaphysik beleuchtet und nach ihren innern Voraussetzungen historisch erläutert werden. Mit dem rein logischen Zusammenhang wird sich auch die Kontinuität der persönlichen innern Entwicklung DESCARTES’ von den „Regeln“ zu den metaphysischen Schriften für uns befestigen.

Der intuitus, das erkenntnistheoretische Prinzip der reinen Erkenntnis in den „Regeln", gewann dort, wie wir sahen, eine Nebenbedeutung, in der er zur Intuition wird, die alles das, was überhaupt im Bewusstsein ist, als solches „unmittelbar" erfasst. Die Bewusstseinsinhalte stehen sich dann als gegebene Elemente gleichwertig gegenüber; es kommt jetzt nicht mehr ihre Erkenntnisbedeutung in Betracht, nach welcher reine und sinnliche Erkenntnis scharf unterschieden werden. Sie werden vielmehr als Bewusstseinselemente überhaupt gedacht; aus dem Wesen des intuitus folgt direkt dieses Nivellieren ihrer logisch-wissenschaftlichen Wertunterschiede. — Dem intuitus entspricht in den metaphysischen Schriften der Begriff der „klaren und deutlichen Erkenntnis". Zunächst hat das „Klare und Deutliche" seine zentrale Bedeutung als Ausdruck für das Wesen reiner Erkenntnis. Alles Erkennen, das diesem Ideal der Reinheit entspricht, ist durch dasselbe gekennzeichnet. Diese seine Hauptbedeutung bedarf keiner weitern Beglaubigung; sie ist überall da zu konstatieren, wo bei DESCARTES vom mathematischen und begrifflichen Denken die Rede ist. Uns interessiert hier jene charakteristische Nebenbedeutung, die derjenigen des intuitus in den „Regeln" genau analog ist. In den „Prinzipien" findet sich folgende Definition des „Klaren" und des „Deutlichen": „Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est; sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt" (VIII. 22. 3). In einer weitern Stelle der „Prinzipien" werden sowohl „klar" als „distinkt" auf die Sinnlichkeit bezogen: „Ut autem hic quod clarum est ab eo quod obscurum distinguamus, diligentissime est advertendum, dolorem quidem et colorem, et reliqua ejusmodi, clare ac distincte percipi, cum tantummodo ut sensus, sive cogitationes,

spectantur“ (VIII. 33. 8). In der VI. Meditation heisst es von den ideae sensu perceptae, sie seien „. . . . multo magis vividae et expressae, et suo etiam modo magis distinctae, quam ullae ex iis quas ipse prudens et sciens meditando effingebam“ (VII. 75. 15). Sie sind „insofern klar und deutlich genug“ (VII. 83. 19), als sie mir anzeigen, was zur Erhaltung meines Lebens zuträglich und was vom Uebel ist.

Die genauere Unterscheidung von „klar“ und „deutlich“ brauchen wir nicht weiter zu verfolgen — darauf allein kommt es hier an, dass beide Begriffe, sei es getrennt oder zusammengestellt, nach den genannten Stellen unzweifelhaft auf das sinnliche Erkennen angewandt werden. Diese auffallende Abweichung von der reinen Grundbedeutung kann aber nicht Zufall sein; ihr Grund darf in einem weitern Zusammenhang des cartesischen Denkens gesucht werden.

Leitend für die Erklärung dieses Sachverhaltes ist uns wiederum der Begriff des intueri. Ihn gilt es vor allem in seiner eigentümlichen Rolle zu erkennen, um von ihm aus weitere gedankliche Positionen DESCARTES’ zu begreifen. Nicht dass dieser Begriff, und das, was innerlich mit ihm zusammenhängt, in seiner Bedeutung ausdrücklich ausgezeichnet würde; er ist vielmehr die mehr oder weniger latente Voraussetzung gewisser metaphysischer Konzeptionen, die aus ihm entspringen und nur aus ihm begriffen werden können. Um jene aus ihrem innern Zusammenhang zu verstehen, muss dieses Prinzip ins richtige Licht gestellt werden.

Dieser vom intueri bestimmte Gedankengang wird etwa folgender sein: Die Kritik der Sinnlichkeit mag noch so sehr deren Unzulänglichkeit für das Erkennen nachgewiesen haben; sie mag die Unmöglichkeit gezeigt haben, aus ihr eine widerspruchslose Gegenstandswelt aufzubauen, die als das Resultat des Erkenntnisprozesses gelten könnte — eine Bedeutung ist es doch, die auch der sinnlichen Empfindung in jedem Falle zu bleiben scheint: ihr Sein als Bewusstseinselement. Man mag der Empfindung im Uebrigen jede Gegenstandsbedeutung absprechen; jede Beziehung auf ein Ding, das aus ihr erschlossen würde und dessen Eigenschaft sie darstellte, mag gelöst sein, — wenn ich eine Farbempfindung habe, so ist diese Empfindung ein Etwas, ein Seiendes,

ganz abgesehen von einer äussern Gegenständlichkeit, die durch sie vertreten würde; sie ist seiend nicht mehr als äusseres Ding, sondern als Bewusstseinsinhalt. Damit bin ich scheinbar jeder Irrtumsmöglichkeit entrückt, dass ich jene Beziehung auf die Aussenwelt preisgebe; mein Wissen bezieht sich nunmehr nur noch auf das, was mir unmittelbar gegeben ist; es ist daher ein direktes, unvermitteltes, intuitives Wissen. Die formalen Wahrheiten, die der intuitus purus zutage gefördert hat, scheinen also nicht mehr allein zu stehen als Objekte des Wissens; neben sie tritt nun die Fülle der sinnlichen Empfindungen, die ihren Charakter der Unmittelbarkeit offenbar teilen, nur dass ihr unberechtigter Anspruch auf eine ausserhalb ihrer liegende Welt zurückgewiesen wird. Unter diesem Gesichtspunkt ist es annähernd zu verstehen, dass in den oben erwähnten Stellen der Begriff des „Klaren und Deutlichen" auch auf das Sinnliche übertragen wird; die Scheidewand zwischen beiden Erkenntnisarten scheint in dieser Beleuchtung zu fallen. Der Begriff des intueri stellt offenbar beide Arten von Denkelementen auf eine Stufe; sie scheinen zusammenzutreffen in ihrer Wesenheit als unmittelbare Bewusstseinsinhalte, bei denen jede weitere Frage nach ihrer Realität überflüssig erscheint — Schmerz bleibt Schmerz und Farbe bleibt Farbe; mag es mit dem beides verursachenden Objekte stehen wie es will. Im Bewusstsein ist der sichere Ort, wo die Empfindungen ihre unverlierbare Wesenheit haben. So gelangen wir zu dem neuen Einheitsbegriff, der alle Denkinhalte, die sinnlichen und die reinen, umfasst, so dass diese nunmehr trotz ihrer logischen Ungleichwertigkeit ein Ganzes bilden: es ist eben der Begriff des Bewusstseins, der das Resultat dieses Gedankenganges ist; dessen Inhalte heissen nach modernem Sprachgebrauche bewusstseinsimmanent. Das „Aeussere" war die Voraussetzung der sinnlichen Erkenntnis, obschon die Beziehung zu ihm gelöst wurde; auch nach dieser Lösung blieb es im Prinzipe bestehen — nun tritt ihm im Bewusstseinsbegriff ein „Inneres" selbständig gegenüber. Die Welt zerfällt auf Grund dieses Gedankenganges in jenes „Aussen" und „Innen", die beide von einander gelöst sind und doch einander gegenseitig notwendig postulieren. Auch die strengste Bewusstseinsimmanenz

vermöchte ihrem eigenen Begriffe nach das Aussen niemals völlig abzuschütteln; das Bewusstsein steht somit fortan neben der übrigen „Wirklichkeit“ — im letzten Grunde als ein Ding unter Dingen.

Wir haben schon früher Gelegenheit gehabt, die cartesische Lehre vom Urteil und ihren Zusammenhang mit dem Intuitionsmomente zu berühren. Diese Urteilslehre ist es, an Hand welcher sich jene Zerlegung in ein „Innen“ und „Aussen“ und damit die Verselbständigung des Bewusstseins verfolgen lässt. An ihr kommt die Gegenüberstellung des „in mir“ und der „äussern Dinge“ zum deutlichen Ausdruck. Auf sie ist daher zunächst kurz einzugehen. — Wenn im unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinsinhalt kein Irrtum enthalten sein kann, so muss dessen trotzdem bestehende Möglichkeit in einer andern Geistesfunktion begründet sein, als dem unmittelbaren intuitiven Erfassen; der Perception tritt als Korrelat das Urteil gegenüber. So entsteht jene eigentümliche Zerlegung der Erkenntnisfunktion in ein aktives und passives Moment: „Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt; quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi“ (VIII. 17. 19). Unter dem Willensbegriffe werden alle diejenigen Akte subsumiert, von denen nach der Meinung DESCARTES’ die Entscheidung über Wahr und Falsch abhängt; die passiven Akte der Perception bieten jenen Willensakten nur das Material dar, aus dem erst mit ihrer Hilfe wirkliche Erkenntnis werden kann, die sich in positiven und negativen Urteilen ausspricht. Jene Irrtumsfreiheit der blossen Perception ist aber in ihrem intuitiven, und damit bewusstseinsimmanenten Charakter begründet; Urteilen bedeutet ein Hinausgehen über das unmittelbar Percipierte; das Urteil über Sinnesempfindungen ist insofern der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt, als es ein Bewusstseinstranscendentes setzt. Der Gegensatz der beiden Erkenntnisarten muss notwendig demjenigen des „Innen“ und „Aussen“ entsprechen; obschon das Urteil über das Ausserbewusste zweifelhaft ist, so wird doch das „Aussen“ im Prinzipe anerkannt.

Wir lassen DESCARTES selbst das Wort: „Cum autem mens, quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undique circumspicit, ut cognitionem suam ulterius extendat; primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas, quas quandiu tantum contemplatur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest“ (VIII 9. 14). „Supersunt sensus, affectus, et appetitus, qui quidem etiam clare percipi possunt, si accurate caveamus, ne quid amplius de iis judicemus, quam id praecise, quod in perceptione nostra continetur, et cujus intime conscii sumus. Sed perdifficile est id observare, saltem circa sensus; quia nemo nostrum est, qui non ab ineunte aetate judicarit, ea omnia quae sentiebat, esse res quasdam extra mentem suam existentes, et sensibus suis, hoc est, perceptionibus, quas de illis habebat, plane similes. Adeo ut videntes, exempli gratia, colorem, putaverimus nos videre rem quandam extra nos positam, et plane similem ideae illi coloris, quam in nobis tunc experiebamur; idque ob consuetudinem judicandi, tam clare et distincte videre nobis videbamur, ut pro certo et indubitato haberemus“ (VIII 32. 10). In den Meditationen findet sich eine Darstellung dieser Lehre mit Bezug auf die „Idee“, d. h. das Bewusstseinsbild überhaupt: „Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt; nam sive capram, sive chimaeram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quam alteram“ (VII 37. 13).

Die Bedingung eines richtigen Urteils ist, dass die ihm zu Grunde liegende Perception klar und distinct ist: „Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus“ (VIII 21. 10). Freilich, wenn „klar und distinct“ auch auf Sinnesempfindungen gehen kann, so ist nicht ganz ersichtlich, wie dann die darauf bezüglichen Urteile lauten sollen; in dieser seiner intuitiven Bedeutung hat es den Charakter des Kriteriums über Wahr und Falsch im Grunde verloren. Die Schwierigkeiten und Verwicklungen entstehen sofort, wenn dieser immanente Wahrheitsbegriff an Stelle des mathematisch orientierten Wissenschaftsbegriffs treten soll. An diesem letztern Masstab gemessen ergibt

sich bald, dass durch die Voraussetzung des Intuitionsbegriffs das wahre wissenschaftliche Kriterium preisgegeben worden ist. Der Charakter der immanenten Wahrheit kommt allen Bewusstseinsinhalten in gleicher Weise zu; für den Aufbau einer reinen Wissenschaft dagegen muss von diesem Standpunkt aus konsequenterweise jeder Anhaltspunkt und jeder Erkenntnismasstab fehlen. Wenn das „Klare und Deutliche“ hier als Kriterium für das Urteil genannt wird, so kann es nur wieder in seiner reinen logischen Bedeutung verstanden sein — für einen klar durchgeführten Wissenschaftsbegriff würde aber überhaupt jenes vorausgesetzte Gegenüber von „Innen“ und „Aussen“, Bewusstem und Transbewusstem, gar nicht entstehen und damit auch nicht zum Problem werden.

Das bedeutungsvollste Moment der cartesischen Urteilslehre ist nach dem Gesagten nicht in der Gleichsetzung von Urteil und Willen, es ist auch nicht in der Zerlegung der Erkenntnisfunktionen in passiv und aktiv geartete zu sehen, sondern darin, dass an dieser Zerlegung der Gegensatz des „in mir“ und „ausser mir“, der nichts anderes bedeutet als die Scheidung des Bewusstseins vom Ausserbewussten, zu greifbarem Ausdruck kommt. Diese aber geht, wie wir gesehen haben, aus einer Auffassung von Erkennen und Wissen, von Gewissheit und Wahrheit überhaupt hervor, die demjenigen Erkenntnisbegriffe nicht entspricht, der der exakten Wissenschaft, wie sie auch DESCARTES in ihrem Wesen deutlich erkannte, zu Grunde liegt. Neben das mathematisch-begriffliche Wissenschaftsideal tritt die intuitive Gewissheit, die nicht mehr rein logisch orientiert ist; sie führt notwendig zu einem alle Inhalte umspannenden Bewusstseinsbegriff. Dieser aber repräsentiert seinem Prinzipe nach ein „Inneres“, dem das „Aeussere“ als Gegenstück gegenübertreten muss. Im Folgenden ist zu untersuchen, inwiefern gewisse metaphysische Grundthesen DESCARTES' das abgeschlossene Resultat dieses Gedankenganges darstellen.

V.

Die erste Position, die DESCARTES nach der allgemeinen radikalen Kritik der Erkenntnis, als scheinbar unerschütterlichen Fels der Gewissheit im Meere des Zweifels, gewinnt, ist die

Setzung des denkenden Ich. Die Sinnlichkeit ist in ihrem dogmatischen Anspruch zurückgewiesen, aber auch die Mathematik wird in ihrer Gültigkeit dem Eingreifen eines böswilligen täuschenden Gottes ausgesetzt. Die Gedankenentwicklungen DESCARTES' lassen dagegen nichts zu wünschen übrig an Hervorheben und Betonen jenes ersten positiven Resultates; aus den schwankenden Erwägungen des Zweifels ist auf einmal ein fester Boden gefunden, ein „archimedischer Punkt", an dem sich alle weitern Gedanken orientieren, ein Felsen, auf welchem die Fundamente der Philosophie gelegt werden (VII 537. 9). Das cogito, sum wird der Grundstein des metaphysischen Aufbaues; aus dem läuternden Feuer der Kritik hervorgegangen, scheint es die beste Gewähr zu bieten für die innere Festigung des ganzen Gebäudes. Dieser überraschende Umschlag aus der kritischen Negation zur apodiktischen metaphysischen Behauptung verdient in der Tat das Interesse, das ihm in der Geschichte zu teil geworden ist; es muss ein Hauptanliegen der Erforschung der cartesischen Philosophie sein, diese metaphysische Grundthese in ihrem Charakter zu verstehen und aus ihren Voraussetzungen zu erklären. Die Fragestellung richtet sich sachgemäss zunächst auf das Woher? jenes Satzes, d. h. auf die Art seiner gedanklichen Herleitung; aus ihr wird dann zu verstehen sein, wie er zu seiner nähern inhaltlichen Bedeutung kommt.

„Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais aussi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: ‚je pense, donc je suis' était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais" (VI 32. 9). In diesen schlichten Ausführungen des „Discours" ist eigentlich der ganze

Ursprung des cogito-gedankens enthalten. Die Inhalte des Bewusstseins mögen inhaltlich „falsch“ sein, so bleiben sie doch in jedem Falle als Bewusstseinsinhalte überhaupt bestehen. Es ist der nämliche Gedankengang, dem wir bisher gefolgt sind, nur dass er sich an diesem Punkt zu einem metaphysischen Prinzip verdichtet; der Bewusstseinsbegriff wird im „denkenden Ich“ ausdrücklich festgelegt und metaphysisch abgeschlossen. „Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit (deceptor); et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“ (VII 25. 7) — das ist das innere Motiv dieses ganzen Gedankenkreises, der durch das cogito bezeichnet ist; der Gedanke tritt dem Gedachten als ein Selbständiges, Abgelöstes gegenüber und konstituiert damit das denkende Subjekt. Alles Erkennen enthält somit zwei Richtungen, in denen sein Gewinn liegen kann; einmal in der objektiven Richtung, die das Erkennen seinem Prinzipe nach inne hat; dann aber in der subjektiven, in der aus dem Akte des Erkennens das erkennende Subjekt gefolgert wird. Die Resultate des Erkennens sind entweder wahr oder falsch; dagegen kann sowohl aus dem falschen, wie aus dem richtigen Erkennen der Schluss auf das Subjekt gezogen werden, dem alle Bewusstseinsinhalte gleichwertig gegenüberstehen. Je mehr Erkenntnisakte überhaupt aber vorgehen, desto mehr ist auch das denkende Ich beglaubigt; denn jeder einzelne Akt bestätigt, abgesehen von seinem objektiven Wert oder Unwert, eben dieses denkende Wesen, das die Einheit dieser Akte bildet. „Plura vero in mente nostra, quam in ulla alia re a nobis deprehendi, ex hoc manifestum est, quod nihil plane efficiat, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat“ (VIII 8. 24). Das Erkennen wird in jedem einzelnen Denk- und Urteilsakte selbst zu einem Erkannten und schliesst sich dann zu einem alle Anwendungsfälle umfassenden Bewusstseinsbegriff zusammen.

Dieses unmittelbare Selbstbewusstsein unterscheidet sich aber nach seiner Erkenntnisart prinzipiell von derjenigen, die dem objektiven Aufbau der Wissenschaft zu Grunde liegt. Es ist das Moment der Intuition, dem hier seine fundamentale Rolle in der Errichtung der Metaphysik zukommt, wie wir sie in den vor-

hergehenden Ausführungen vorbereitend angedeutet haben. Das Subjekt erfasst im Denken nicht nur das wissenschaftliche Denkobjekt, sondern gleichzeitig intuitiv sein eigenes Denken und damit sich selbst. DESCARTES ist sich dieses intuitiven Charakters seiner ersten metaphysischen Setzung wohl bewusst. In den „zweiten Erwiderungen" weist er mit Nachdruck die Auffassung, dass sein cogito, sum in deduktiv-syllogistischem Sinne zu verstehen sei, zurück. „Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit ‚ego cogito, ergo sum, sive existo', existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem ‚illud omne, quod cogitat, est sive existit'; atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat" (VII 140. 18). Wäre das Erfassen des Ich mit dem Wissen um die übrigen Dinge auf eine Linie zu stellen, so ergäbe sich ein eigentümlicher Regressus in infinitum; das Wissen des Wissens führte zu einem Wissen des Wissens des Wissens usw. Diesen Abweg schneidet DESCARTES durch sein Geltendmachen der Intuition ab. Jenes „innerliche Erkennen, das dem reflexiven immer vorangeht" (VII 422. 13), genügt, um das Denken als Bewusstseinsinhalt in einem einzigen Akte unmittelbar zu erfassen. Denn die Intuition ist bei DESCARTES von vornherein ausgezeichnet durch den Charakter der absoluten Gewissheit; ja es scheint, als ob sie gelegentlich selbst über die rationale Vernunfteinsicht gestellt würde in Hinsicht auf ihre unmittelbare Ueberzeugungskraft. „Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assurés de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive". (V 137. 30).

Ein Gegner, der Zweifel äussert am Erkenntniswert dieses intuitiven Verfahrens, wird kurz abgefertigt: „Pour le Docteur qui dit, que nous pouvons douter si nous pensons ou non, aussi bien que de toute autre chose, il choque si fort la lumière naturelle, que je m'assure que personne, qui pensera à ce qu'il dit, ne sera de son opinion“ (III. 360. 24). Wie wichtig dieses Moment des Unmittelbaren in der Selbsterkenntnis des denkenden Wesens für DESCARTES ist, geht ferner aus folgender Definition hervor: „Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi immediate, ad excludenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio“ (VII. 160. 7). An diesen Beispielen mag der intuitive Charakter des cogito, sum genügend erwiesen sein. Er wird uns umso verständlicher sein, als wir ihn aus einer allgemeinen Tendenz des cartesischen Denkens herleiten können; das intuitive Erfassen der cogitatio ist nur die innere Fortsetzung des Perceptionsbegriffs und der psychologisch-intuitiven Fassung des „Klaren und Deutlichen“ *). Im Folgenden werden sich die Konsequenzen des Intuitionsprinzips für die Inhaltsbestimmung des „denkenden Ich“ ergeben; sie werden in unmittelbarer Analogie zu dem früher über die Intuition Gesagten stehen.

Nach Festlegung des „Ich“ tritt DESCARTES an die zweite Frage nach dem Was?, dem Inhalt dieses Ich heran. Die Methode seines Vorgehens bleibt auch hier die successive Eliminierung alles irgendwie Zweifelhaften, bis ein sicherer Bestand von Erkenntnissen übrig bleibt. Aus einfachen, erkenntniskritischen Ueberlegungen wird selbstverständlich die Körperlichkeit in ihrem ganzen Umfange abgewiesen; damit wird auch der eigene Körper

*) Das cogito, sum fügt sich übrigens gerade nach dieser Herleitung mit Leichtigkeit der analytischen Methode der „Regeln“ ein, als deren Anwendungsfall es von DESCARTES betrachtet wird. Denn jene letzten einfachen Elemente der „Regeln“ stehen, wie wir sahen, als per se nota mit dem Momente des Unmittelbaren in engster Verknüpfung. Als die unmittelbarste aller grundlegenden Wahrheiten will das cogito aufgefasst sein.

und das Erkennen, sofern es als eine körperliche Funktion betrachtet wird, vom Ich, vom Geiste geschieden. So wenig als „Ernährung“ und „Gehen“ zu „mir“ gehören kann, so wenig kann es die im körperlichen Sinne gefasste Sinnlichkeit. Nach Abweisung alles Zweifelhaften bleibt nur das Denken, das von mir nicht losgerissen werden kann. „Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae“ (VII. 27. 12). Das Ich ist also weder körperlich, noch überhaupt irgendwie ein Objekt der imaginatio; es ist in jedem Falle rein geistiger Art und steht im prinzipiellen Gegensatze zu allem körperlichen Sein. Die Frage ist nur, was wir uns bei der allgemeinen Bestimmung des cogitare zu denken haben. Die eben genannten Bezeichnungen scheinen auf eine rein intellektuelle Bedeutung des cogito hinzuweisen. Die folgenden Ausführungen belehren uns aber unzweideutig eines andern. Dem „denkenden Wesen“ wird ein Umfang zugeschrieben, der ungefähr alle überhaupt möglichen Bewusstseinsakte umschreibt. „Sed quid igitur sum? res cogitans. Quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens“ (VII. 28. 20).*) Alle diese Bewusstseinsinhalte „können nicht von mir getrennt werden“; an jedem einzelnen wiederholt sich derselbe Gedankengang, durch den das „denkende Ich“ überhaupt konstituiert wird. Wir greifen hier seine Anwendung auf die Sinneswahrnehmung heraus: „Idem denique ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tamquam per sensus animadverto; videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare“ (VII. 29. 11). Eine analoge

*) Es dürfte schwierig sein, diese Aufzählung, die sich in ähnlicher Form öfters wiederholt, in einem einheitlich intellektuellen Sinne zu interpretieren. Wollen und Nichtwollen wären kaum ausdrücklich genannt, wenn sie genau identisch wären mit der positiven und negativen Urteilsfunktion; noch weniger wird bei Vorstellung und Gefühl das psychologische Moment wegzudeuten sein.

Erwägung bezieht sich auf Vorstellen, Zweifeln, usf. Bei allen diesen Akten wird abgesehen von ihrem objektiven Gehalt; sie werden als Akte an und für sich erfasst. Wenn GASSENDI das cogito, sum mit einem „ambulo, ergo sum“ auf eine Linie stellen will, so gilt diese Gleichstellung für DESCARTES nur vom Bewusstsein, dass ich gehe. „. . . . . sed si intelligam (video, ambulo, ergo sum) de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa“ (VIII. 7. 30) — gleichgültig, ob ich wache oder träume. Der Begriff der cogitatio oder der pensée gewinnt so an Farbe und Inhaltlichkeit; er bleibt nicht ein leeres, geistiges Etwas, sondern enthält in sich alles, was psychologischen Charakter hat; er konkretisiert sich in ganz bestimmten „geistigen“ Funktionen. „Au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouir, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre etc. en tant qu'elles dépendent d'elle, sont des pensées“ (II. 36. 6).

Dem scheinbaren Nichts, dem die Erkenntniskritik noch vor kurzem gegenüberstand, steht nun plötzlich nicht nur ein archimedischer Punkt der Gewissheit, sondern eine ganze Reihe von gesicherten Tatsachen entgegen — die Tatsachen unseres Bewusstseinslebens, dem in sich selbst ein eigenes, mannigfaltiges Sein zugesprochen wird. Ob es ganz mit rechten Dingen zugegangen ist bei diesem Umschwung? Der letztere wäre freilich ein Taschenspielerkunststück, wäre nicht die ganze dargestellte Entwicklung die einfache Konsequenz aus jenem allgemeinen Motive, dem wir schon so viel begegnet sind, dem Momente der Intuition. Die Intuition, als die unmittelbare innere Wahrnehmung, erfasst alle Bewusstseinszustände in ihrer speziellen Eigenart — obschon andererseits gleichsam in einer Ebene, ohne dass der Begriff eines Normativen als Wertmasstab sie logisch von einander abhebt. So enthalte ich unmittelbare Bewusstseinsinhalte des Sehens, Hörens, Fühlens, wie des Wollens, des Vorstellens und des Denkens (im engern Sinne). Für die Intuition bestehen diese Inhalte nur in ihrer vollen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, ja im Grunde

nur in ihrem einmaligen Dasein. Wenn das Sehen zwar in seiner äussern, objektiven Wahrheit trügen kann, nichtsdestoweniger aber als Bewusstseinsinhalt mit intuitiver Gewissheit fester Erkenntnisbesitz ist, so ist andererseits zu bemerken, dass die Intuition eigentlich nicht mehr als gerade das Sehen als solches verbürgt, über diesen speziellen Inhalt des Bewusstseins aber nicht hinausführt. Daher entsteht jene Fülle von Bestimmungen des Denkens, die in der Verschiedenheit ihrer einzelnen Inhalte durchaus erhalten bleibt; sie ist ein Hinweis auf den intuitiven Ursprung dieser ganzen Gedankenlinie.

Trotz dieser Heterogenität der Bewusstseinselemente muss aber der Einheitsbegriff des Bewusstseins erhalten bleiben, vielmehr muss er von der Intuition aus eigentlich erst gewonnen werden. Es wird hier jener Schritt getan, auf den wir schon öfters hingewiesen haben, nur dass er jetzt seine endgültige metaphysische Prägung erhält: Jene Inhalte werden im Einheitsbegriff der cogitatio zusammengefasst. Sie können dies, weil sie als solche auf einer Linie stehen und nicht nach ihrem logischen Wertunterschiede in Betracht fallen; ihr gemeinsamer Bewusstseinscharakter legt ein Zusammenziehen in diese ihre Einheit nahe. „Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare“ (VIII. 7. 20). In der „Recherche de la Vérité par la lumière naturelle“ heisst es: „Quippe si verum est, me dubitare, sicuti de eo dubitare nequeo, me cogitare aeque etiam verum est; quid enim dubitare aliud est, quam certo quodam modo cogitare? et profecto, quod si plane non cogitarem, nec an dubitarem, nec an existerem, scire possem. Sum tamen, et quid sim scio, atque ea propter scio, quia dubito, hoc est proinde, quia cogito“ (X. 521). Sehen, Hören, Zweifeln usw., alles unmittelbar erfasst, wird auf das Bewusstsein als deren Einheit bezogen — vielmehr werden diese Funktionen meistens von vornherein als „Arten“ des Bewusstseins aufgefasst; Zweifeln usf. heisst so viel wie Denken. Das Bewusstsein (conscientia), in dem das Sehen, Hören usf. erfasst wird, ist ja nicht zu identifizieren mit dem wissenschaftlichen Denken; es ist

vielmehr nichts anderes als eben das unmittelbare Erfassen, was z. B. deutlich aus der zitierten Stelle hervorgeht, dass „der Geist allein fühlt oder denkt, er sehe oder gehe umher“ (VIII. 8. 1). Dadurch, dass Zweifeln, Sehen, Hören usf. vom intuitiven Bewusstsein erfasst werden, werden sie der cogitatio zugerechnet. In der einfachern Fassung des Gedankens aber bedeuten sie ohne Weiteres Akte des Denkens. Das Verhältnis der psychischen Funktionen zu dem umfassenden Denk- oder Bewusstseinsbegriff der cogitatio lässt sich aber am besten ausdrücken durch die scholastische Beziehung von Modus und Substanz; in der Form der denkenden Substanz und ihrer Modi wird die metaphysische Wesenheit des Ich endgültig festgelegt*).

Dieser Weg, der, von der „Unmittelbarkeit“ ausgehend, schliesslich mitten in der Metaphysik mündet, ist in seiner innern Notwendigkeit zu erkennen. Die Erkenntniskritik führte zum Verzicht auf objektive Gültigkeit der Sinneswahrnehmung. Es schien sich ein Ausweg zu bieten im Absehen von der „äussern Wirk-

*) Es ist übrigens darauf hinzuweisen, dass der ganze hier verfolgte Zusammenhang andeutungsweise schon in den „Regeln“ vorliegt. Das erkennende Subjekt mit seinen Bewusstseinsfunktionen droht schon dort, sich von der „äussern Welt“ abzulösen. Darauf weist nicht nur der Umstand hin, dass unter den Beispielen reiner intuitiver Erkenntnis neben geometrischen Sätzen bereits das „ich denke“ und „ich existiere“ figurieren. In der XI. Regel findet sich sogar eine Disposition der „einfachen Dinge“ unter ausgesprochen dualistischem Gesichtspunkt; den „intellektualen“ werden die „materialen“ Naturen gegenübergestellt. „Pure intellectuales (res) illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeae adjumento ab intellectu cognoscuntur; tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam volitionem liceat appellare, et similia; quae tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationis esse participes“ (X. 419. 8). An die Seite der „materialen“ Ideen, wie Gestalt, Ausdehnung und Bewegung, als den einzig legitimen, für die Wissenschaft grundlegenden Begriffen, treten jetzt die mehr oder weniger psychologisch lautenden „intellektualen“ Bewusstseinsbegriffe, die zusammen das geistige Subjekt im Gegensatz zur Körperlichkeit konstituieren. Das System der „einfachen Naturen“ wird an diesem Punkt in seiner Wissenschaftlichkeit durchbrochen; es werden ihnen Begriffe angereiht, die jener heterogenen intuitiven Betrachtungsweise entnommen sind und für den Aufbau der objektiven Wissenschaft nicht in Betracht kommen können.

lichkeit“ und im Festhalten z. B. der Sinnesempfindung als einer „unmittelbaren Tatsache“ des Bewusstseins. Statt des Denkobjektes wurde der Gedanke eingesetzt, und dieser wurde schliesslich zum Gedanken d i n g. Dieser Weg führte durch den Gegensatz von Bewusstem und Ausserbewusstem endlich zur metaphysischen Statuierung der res cogitans, in der diese Reihe zunächst ihren Abschluss findet. Sie ist nur das folgerichtige Resultat jener Ablösung des Denkens vom Gedachten, jener Verselbständigung der Bewusstseinsinhalte als solcher, jenes Absehens von ihrer logischen Orientierung, durch welches die strenge Korrelation auf das Sein, das durch das reine Denken konstituiert wird, verloren geht.

Die hier versuchte Ableitung steht in ziemlich entschiedenem Gegensatz zu einer Auffassung, die von NATORP*) begründet, von CASSIRER und HEIMSOETH übernommen und weitergeführt worden ist. NATORP sucht das cogito im Sinne der kantischen E i n h e i t d e r A p p e r c e p t i o n zu interpretieren; es bedeutet nach ihm den formalen Einheitsbegriff des wissenschaftlichen Bewusstseins, der aller gegenständlichen Erkenntnis logisch vorausgeht. Der Rückgang auf das denkende Ich, dessen metaphysische Setzung, die das erste positive Ergebnis nach der allgemeinen Negation darstellt, hat dann den Sinn der Zurückleitung aller Erkenntnisse auf das eine Prinzip der Wissenschaft, von dem aus sie erst ihre Begründung und Beglaubigung finden. Das denkende Ich stellt in diesem Falle, wenigstens seiner Grundabsicht nach, kein reales Wesen, sondern ein formales Prinzip dar; dieses Prinzip aber, als der Begriff der reinen Apperception, ist das logisch schlechthin Primäre gegenüber aller Einzelerkenntnis. Als solches erscheint es geeignet, die begriffliche Grundlage für den Neuaufbau der Wissenschaft zu bilden, die in ihm ihre Einheit und ihr letztes Fundament gewinnt. Das cogito kann daher als eine — obschon nicht klar herausgearbeitete — Antecipation jenes grundlegenden Begriffs der Transcendentalphilosophie aufgefasst werden; KANT selbst hat nach NATORP diese innere Verwandtschaft beider Prinzipien freilich übersehen und verkannt.

---

*) NATORP, DESCARTES’ Erkenntnistheorie, Marburg 1882.

NATORP beruft sich für seine Ansicht mit einem gewissen Recht einmal auf die Ausführung des cogito-Gedankens in der „Recherche de la Vérité“, die wir schon zitiert haben. Dort wird der Zweifel in der Weise auf das Denken zurückbezogen, dass, „wenn ich überhaupt nicht dächte, ich auch nicht wissen könnte, ob ich zweifle, noch ob ich existiere“ (X. 521). Das Wissen scheint das zentrale Prinzip zu sein, in dem der Begriff des Denkens erst seinen eigentlichen Gehalt gewinnt. Auch andere Stellen lassen sich anführen, die eine Interpretation des cogito im Sinne eines logischen Grundprinzips nahelegen, das zu allen einzelnen gedanklichen Setzungen im Verhältnis der logischen Priorität steht. So schreibt DESCARTES an MERSENNE über die Seele: „Pour ce qui est de l'Ame, c'est encore une chose plus claire. Car, n'étant, comme j'ai démontré, qu'une chose qui pense, il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons“. Und nachdem eine sinnliche und vorstellbare Beschaffenheit von ihr verneint ist: „Mais elle n'est pas pour cela moins concevable; au contraire, *comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble*“ (III. 394. 14). In der „Recherche de la Vérité“ wird das Gespräch mit dem Satz eingeleitet: „Il faudra commencer par l'âme raisonnable, pour ce que c'est en elle que réside toute notre connaissance“ (X. 505. 11). Die gewichtigste Stelle, die für die Auffassung NATORP's angeführt werden kann, ist wohl der Schluss der zweiten Meditation: „. . . . Atque ecce tandem sponte sum reversus eo quo volebam; nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed *a solo intellectu percipi*, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur, *aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi*“ (VII. 33. 30).

Wenn wir trotz dieser Stellen das cogito nicht im Sinne der „Einheit des Bewusstseins“ auslegen können, so ist uns dafür erstens die Art und Weise entscheidend, mit der das denkende

Ich als fundamentale Erkenntnis begründet wird. Es ist, wie wir gesehen haben, unzweideutig das Moment der Intuition, aus dem das cogito, sum hervorgeht. Dieses Moment macht sich auch in den angeführten Stellen geltend; auch wo das „Denken" durch das reine Prinzip des Intellektes vertreten ist, treffen wir das bekannte Motiv des Rückschlusses vom Denken auf den Denkenden.*) Derjenige, der denkend das Objekt erfasst, percipiert umso viel mehr intuitiv sich selbst, als das denkende Subjekt. Und weil diese intuitive Selbsterkenntnis einen jeden einzelnen Erkenntnisakt begleitet, so kann die „Seele" „erkennbarer als alle andern Dinge zusammen" genannt werden. Dieser Gedanke dürfte das wesentliche Motiv sein, dass in den „Regeln" einmal der Intellekt (X. 395. 17), in den „Meditationen" die „mens" an die Spitze aller Erkenntnis gestellt wird. Neben das Objekt tritt als ein zweites das intuitiv erfasste Subjekt; weil es aber aus jeder Einzelerkenntnis erschlossen werden kann, so steht es umso gesicherter und gegründeter gegenüber allen Objekten da. Wenn HEIMSOETH seine rein intellektuelle Auffassung des cogito am bekannten Wachsbeispiel der zweiten Meditation erweisen will, so kann er sich dabei nicht unbedingt auf die Folgerung stützen, die DESCARTES selbst aus jenem Beispiel zieht. Wohl wird an Hand der logischen Zerlegung jenes Gegenstandes versucht, den reinen Erkenntnisbegriff herauszuarbeiten; allein dieser wird in keine klare und unzweideutige Beziehung zum cogito gesetzt. Vielmehr werden alle Erkenntnisstufen, Sinnlichkeit, Vorstellung und Intellekt, dazu verwandt, auf die genannte Weise den Subjektsbegriff zu konstituieren. „Porro autem, si magis distincta visa sit cerae perceptio, postquam mihi, non ex solo visu vel tactu, sed pluribus ex causis innotuit, quanto distinctius me ipsum a me nunc cognosci fatendum est, quandoquidem nullae rationes vel ad cerae, vel ad cuiuspiam alterius corporis perceptionem possint juvare, quin eaedem omnes mentis meae naturam melius

*) Der aus der „Recherche" angeführte Satz (X. 521) dürfte darum nicht allzusehr ins Gewicht fallen, weil in seinem nächsten Zusammenhang Denken und Zweifel unmittelbar in Eins gesetzt werden, ohne Beziehung auf das spezifisch logische Prinzip (Vgl. S. 50 unten); jenes „Wissen" wird daher eher den Sinn des unmittelbaren Bewusstseins haben.

probent“ (VII. 33. 19). Das Erkenntnissubjekt aber, das auf diese Weise gewonnen wird, ist weder die „transcendentale Apperception“, noch eine logisch gedachte „Einheit des Bewusstseins“. Diese kantischen Begriffsbildungen kommen nicht durch intuitives Erfassen zustande; sie sind das Resultat erkenntnistheoretischer Ueberlegung. Ihr Charakter ist rein formal, während die Intuition ein materiales Gegebenes innerlich wahrnimmt. Auf das „unmittelbare Gegebensein“ lässt sich niemals das System der Erkenntnis aufbauen; ist es doch selbst gegenüber den logischen Wertunterschieden des Erkennens ein neutrales Prinzip. Gerade die gedankliche Verwertung des Wachsbeispiels weist darauf hin, dass das denkende Ich DESCARTES' nicht ein formales Prinzip der Erkenntnis bedeutet, sondern dass in ihm das psychologische Subjekt aller Erkenntnisarten, zusammengefasst in der Einheit der cogitatio, konstituiert ist.*)

*) In diesem Zusammenhang möchten wir endlich rückblickend die bekannte Stelle aus Regel VIII. erwähnen, in der der Intellekt selbst als das erste Erkenntnisobjekt ausgezeichnet wird, das die methodische Forschung gewinnt. „Si quis pro quaestione sibi proponat, examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, ... ille profecto per regulas datas inveniet nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra; perspectis deinde illis omnibus, quae proxime sequuntur post intellectus puri cognitionem, inter caetera enumerabit quaecumque alia habemus instrumenta cognoscendi praeter intellectum, quae sunt tantum duo, nempe phantasia et sensus“ (X. 395. 17). Es liegt sehr nahe, schon in dieser Stelle ohne weiteres einen Ausdruck des transcendentalen Grundgedankens zu sehen. Allein abgesehen davon, dass dieser doch nicht mit absoluter Deutlichkeit ausgesprochen ist, lehrt der weitere Zusammenhang, dass diese ganze Ausführung in hohem Masse psychologisch orientiert ist. Das auf das Einheitsprinzip der Wissenschaft logisch Nächstfolgende wären seine reinsten Ausgestaltungen in Mathematik und Physik. Statt dessen folgen zwei weitere Organe oder „Instrumente“ des Erkennens, Einbildungskraft und Sinnlichkeit. Daraus ist zu schliessen, dass der Intellekt zunächst als erste und wesentlichste unter den drei Arten des Erkennens gedacht ist. Der leitende Gesichtspunkt ist also offenbar der psychologische, die Beschreibung des Bewusstseins mit seinen Erkenntnisfunktionen, unter denen der Intellekt obenan steht. In der psychophysiologischen Abhandlung der XII. Regel tritt der Intellekt in ähnlicher Weise neben Vorstellung, Sinnlichkeit und Gedächtnis auf. Es ist klar, dass an beiden Stellen schon das Motiv der Intuition wirksam ist, durch welches der Intellekt als die erste unmittelbare Gegebenheit erfasst wird.

Dieser unzweifelhaft psychologische Charakter des denkenden Ich, wie er aus seiner Unmittelbarkeit folgt, ist der zweite Grund, der zur Ablehnung einer rein logischen Erklärung drängt. Auf die Mannigfaltigkeit der psychischen Inhalte, die das „denkende Ich“ umfasst, haben wir schon hingewiesen. Sie findet sich an mehr als einer Stelle festgelegt.*) In der Konstituierung des Ich als der res cogitans, wie sie in der zweiten Meditation erfolgt, und an andern, z. B. den oben genannten Stellen, wird freilich Sinnlichkeit und Vorstellung zunächst zurückgewiesen. Aber es ist zu beachten, dass dies wesentlich unter Voraussetzung des dualistischen Gedankens, also nicht unter rein logischem Gesichtspunkt geschieht: Die Sinneswahrnehmung wird abgelehnt, insofern sie als ein körperlicher Akt gedacht war; als solcher verfällt sie der allgemeinen Kritik der Körperlichkeit, die als ein zweifelhaftes und „meinem Geiste“ Fremdes erkannt ist. „Quid vero ex iis quae animae tribuebam (ad meam naturam pertinet)? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio; cogitatio est; haec sola a me divelli nequit“ (VII. 27. 2). Es soll nicht bestritten werden, dass sich auch hier, im Hinweis auf den Traum, der logische Gesichtspunkt geltend macht. Insofern dies an dieser und an andern Stellen der Fall ist, d. h. insofern Wahrnehmung und Vorstellung, als Bewusstseinsinhalte verstanden, infolge ihrer logischen Inferiorität dem denkenden Ich oder der „Seele“ abgesprochen werden, bleibt nichts übrig, als schlechthin einen Widerspruch zu konstatieren gegenüber den viel zahlreicheren Stellen, an denen nicht nur Wahrnehmung und Vorstellung im Allgemeinen, sondern im Einzelnen Sehen, Hören, Berühren u. s. f. als Bewusstseinsinhalte dem Ich zugeschrieben werden.

---

*) Demgegenüber ist es eine ungenügende Auskunft, wenn HEIMSOETH diesen umfassenden Charakter des cogito dahin auslegen will, dass in ihm die notwendige Beziehung des Intellektes auf die Erkenntnisprobleme der Imagination und der Sinnlichkeit dargestellt werden soll. Für eine derartige logische Tendenz des Subjektsbegriffes fehlen die genügenden Anhaltspunkte im Texte.

Diesen Hiatus völlig zu überbrücken, wird nicht möglich sein. Für die psychologisch umfassende Bedeutung des cogito liegt ein überwiegendes Material an Textstellen zum Zeugnis vor. Aber das Ergebnis unserer Untersuchung wäre dennoch historisch unbefriedigend, wenn die metaphysische Setzung des cogito, sum, in dem hier ausgeführten Sinne verstanden, einen isolierten Fremdkörper im Ganzen der cartesischen Philosophie darstellte, wenn jede innere Kontinuität mit der Methodologie der „Regeln", jeder Zusammenhang mit der Urteilslehre der metaphysischen Schriften fehlte. In diesem Falle hätte man ein besseres Recht, jenen kantischen Schimmer, der sich unbestrittenermassen gelegentlich zeigen mag, als „Grundabsicht" geltend zu machen. Das cogito ist aber auch in der hier vertretenen Bedeutung das Resultat einer innerlich folgerichtigen Entwicklung, die, obschon in ihrem Ausgangspunkte vom Wege der reinen Wissenschaft abweichend, dennoch lehrreich und interessant genug ist. Dieser Begriff der cogitatio, der aus dem Meere des Zweifels als erstes auftaucht, ist auch in seiner psychologischen Fassung nicht eine Setzung der Willkür. Der Begriff der Intuition oder des unmittelbaren Erfassens, der das ganze cartesische Denken durchzieht, legt den Gedanken nahe, dass ein Sichzurückziehen auf einen allgemeinen Bewusstseinsbegriff, nach Abwendung von aller „äussern" Wirklichkeit, der sicherste Ausweg gegenüber der Skepsis sei; in der Verfolgung dieses Gedankens entsteht mit einer innern Notwendigkeit der Begriff der res cogitans, als der Grundstein der Metaphysik.

Wir begleiten DESCARTES nur eine kurze Strecke in die metaphysische Begriffswelt, die sich von der res cogitans aus eröffnet. Das denkende Sein ist als metaphysischer Begriff in der Form des Substanzbegriffs konstituiert. Die cogitatio ist die Wesenheit, die sich in den Modi der einzelnen Bewusstseinsinhalte entfaltet; das Bewusstsein findet als Substanz seine innere Einheit, und damit seine metaphysische Vollendung. Durch diese Abgeschlossenheit des Bewusstseins in sich selbst ist aber ein „Aeusseres" entstanden, das erst recht das Problem der Erkenntnis bildet. Dieses „Aeussere" gegenüber dem „Denken" ist nichts anderes, als das räumlich-körperliche Sein, also die eigentliche Welt der Objekte. Wie ihre Erkenntnis, vor allem also die Geo-

metrie, begründet und beglaubigt wird, gehört nicht in diesen Zusammenhang hinein. Jene Frage ist durchaus unabhängig vom metaphysisch-dualistischen Gesichtspunkt, der sich hier vorbereitet, zu betrachten; beide Gedankenkreise lassen sich bei DESCARTES unschwer auseinanderhalten. Es handelt sich hier darum, den innern Grund der ganzen dualistischen Denkweise aufzuweisen. Er ist nach allem Gesagten nicht mehr weit zu suchen. Das „Innen", welches mit dem cogito, sum entstanden ist, lässt notwendig ein äusseres Gegenstück hervorgehen. Dieser Gegensatz aber wird nun zum Dualismus der Substanzen; die substantia cogitans verlangt als Korrelatbegriff die substantia extensa. Wenn die eine Seite der Korrelation in die Form des Substanzbegriffs gefasst wird, so liegt es nahe, auch ihr Gegenbild als Substanz zu erfassen. Damit gewinnen wir die dualistische Grunddisposition der cartesischen Welt; denkende und ausgedehnte Substanz mit ihren Attributen und Modi scheinen das Wesen aller Dinge zu umfassen. Und wenn in den „Prinzipien" neben beide die Substanz Gottes gestellt wird, deren Beistand sie zu ihrem Sein bedürfen, so geschieht es nur in Anwendung desselben gedanklichen Stiles, der sich ausser den Bereich logischer Notwendigkeit stellt. Für die wissenschaftliche Forschung DESCARTES' hat nur die „ausgedehnte Substanz" Bedeutung, freilich nicht in ihrem Substanzcharakter, sondern als Inbegriff der reinen Extension, wie er der cartesischen Physik zugrunde liegt.

Es macht sich aber in der Begründung der Zweisubstanzenlehre ein Motiv geltend, das mehr als das aus ihm Resultierende charakteristisch ist für das echt rationalistische Denken DESCARTES', und daher kurz hervorgehoben zu werden verdient. In den „Prinzipien" findet sich als Definition der „realen Unterscheidung" folgende Festlegung: „Realis (distinctio) proprie tantum est inter duas vel plures substantias; et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus" (VIII. 28. 20). Dieser Satz findet seine Anwendung natürlich hauptsächlich in der Unterscheidung der körperlichen und geistigen Substanz. Dadurch dass jede der beiden Substanzen unter Absehen von der andern klar und deutlich gedacht werden kann, ist auch beider Realität als verschiedener

Seinsweisen verbürgt. Es ist dies nur ein Anwendungsfall jener strengen Erkenntnisimmanenz, deren Prinzip wir erörtert haben: Das objektive Sein, in diesem Falle die Verschiedenheit beider Substanzen, wird nicht mehr ausserhalb der Erkenntnis gesucht, so dass diese hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes an jenem gemessen werden könnte, das als gegeben vorausgesetzt ist, sondern die „Klarheit und Deutlichkeit" der Begriffe, die Reinheit der Erkenntnis, ist das immanente Kriterium ihres Wahrheitsgehaltes. Begriffliche Verschiedenheit bedeutet soviel wie „reale" Verschiedenheit; der Begriff des Realen ist nicht mehr ein vorausgedachtes Wirkliches, an das die Begriffe herantreten; es fällt vielmehr zusammen mit der Gegenständlichkeit, die vom Erkennen nach seiner autonomen Gesetzmässigkeit konstituiert wird. Wenn auch die hier vollzogene Unterscheidung in unserm Denken keine Stelle haben kann, so bleibt doch diese Begründung der Substanzenlehre nach ihrer Methode überaus kennzeichnend und verrät in ihrer Anlage die tiefsten philosophischen Tendenzen des cartesischen Systems*).

Damit können wir diese ganze Entwicklung abschliessen. Die weitere Verfolgung des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung, die Erörterung der Schwierigkeiten in der Beziehung von Körper und Seele, die sich notwendig einstellen müssen, bieten wenig philosophisches Interesse mehr. Aber auch der Dualismus der Substanzen überhaupt gewinnt erst dann einen eigentlichen Sinn, wenn es gelungen ist, ihn nach seiner innern Genesis zu begreifen. Jene Genesis herzustellen, war die Absicht dieser Ausführungen.

VI.

Wenn es uns nicht möglich ist, das Ganze der cartesischen Begriffswelt in einem einzigen, streng kontinuierlichen Gedankengang zu erfassen und zu entwickeln, so lassen sich dagegen DESCARTES' metaphysische Konstruktionen ohne grosse Schwierigkeit in gewisse Gruppen von Gedankenkomplexen zergliedern, die zwar weder eine schliessliche innere Uebereinstimmung, noch Zusammenhänge im Einzelnen vermissen lassen, dennoch aber in

*) Vergl. NATORP S. 82.

sich einigermassen geschlossene Kreise von Begriffsbildungen und Theoremen darstellen. Es lassen sich verschiedene Ausgangspunkte der metaphysischen Betrachtung konstatieren, die nicht unmittelbar in Beziehung zueinander zu setzen sind und daher eine getrennte Verfolgung der gedanklichen Wege nahelegen.

So lässt sich der Gedankenkreis, in den wir jetzt eintreten, nicht unmittelbar aus dem bisher Ausgeführten herleiten: Die Begriffe Idee, Realität, Vollkommenheit, Gott, bilden in sich ein System von Beziehungen, das als ein ziemlich selbständiges Glied im Ganzen der Metaphysik dasteht. Freilich lassen die „Meditationen" einen äussern Gedankengang wohl aufweisen, der diesen Begriffskreis mit demjenigen des cogito, sum verbindet; die Tendenz jener Gedankenentwicklung ist ganz allgemein, den Weg von der res cogitans zu einer ausser ihr stehenden Realität zu finden. Allein deshalb bleibt es doch eine wesentlich neue Betrachtungsweise, die beim Begriff der „Idee" ansetzt; ein durchaus eigenartiges Motiv tritt an diesem Punkte in die Metaphysik ein. Die mittelalterliche Form, in die es eingekleidet ist, lässt diese Gedankenrichtung zunächst als uns völlig fremdartig erscheinen; aber die unbestreitbar echt metaphysischen Resultate, die die Frucht dieser Entwicklung sind, dürfen doch den tieferen Gehalt, der auch diesem Teile der cartesischen Metaphysik eigen ist, nicht übersehen lassen.

DESCARTES definiert die „Idee" folgendermassen: „Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere, intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam eius quod verbis illis significatur. Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco; imo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, hoc est in parte aliqua cerebri depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant" (VII. 160. 14). Diese Definition setzt offenkundig die Lehre von der denkenden Substanz, und was damit zusammenhängt, voraus; es ist hier der Punkt, wo sich der neue Gedankengang an das bis jetzt Auseinandergesetzte anknüpfen lässt. Grundlage dieser Definition ist augenscheinlich der Dualismus der Substanzen. Die Idee wird reinlich von aller

Körperlichkeit, die in der „Phantasie“ ihre Rolle spielen mag, geschieden; ihr Sein besteht zunächst in der Beziehung auf den umfassenden Bewusstseinsbegriff, zu dem sie im Verhältnis von Modus und Substanz steht. „Idee“ heisst jeder Einzelinhalt des Bewusstseins; nicht nur „Bilder“ von körperlichen Dingen, als deren Repräsentanten im Bewusstsein, sind Ideen, sondern ebensogut Denkinhalte reiner Erkenntnis. „Idee“ ist alles, was, ohne Rücksicht auf die Unterschiede an logischem Gehalt, vom Gesamtbegriff der cogitatio aus erfasst und umfasst wird, was aus ihrem Wesen allein hergeleitet wird. Damit hängt der zweite Berührungspunkt zusammen, der die Idee mit dem cogito-Gedanken unmittelbar verbindet: Ich bin mir der Idee, und durch sie der cogitatio durch unmittelbare Perception bewusst. Im Moment des Intuitiven begründet die Idee erkenntnistheoretisch ihr Sein; darin zeigt sich das gleiche Motiv wirksam, das zur ersten metaphysischen Statuierung geführt hat. Die Idee, der Modus der denkenden Substanz, als den wir sie bis jetzt ins Auge gefasst haben, ist nach ihrer Herleitung und ihrem Charakter mit der res cogitans durchaus innerlich verbunden.

Wir sind früher einmal dem Begriff der ideae adventitiae begegnet. Die sinnlichen Erfindungen, die als Bewusstseinsinhalte mit diesem Namen bezeichnet waren, wurden nach der Berechtigung ihres Anspruchs auf Vertretung von ähnlichen, äussern Dingen untersucht. Dieser Anspruch musste als ungenügend begründet zurückgewiesen werden. Die Voraussetzung jener ganzen Problemstellung war der dogmatisch gedachte Gegensatz der Innenwelt des Bewusstseins und der äussern Wirklichkeit. Auf Grund dieser Disposition musste die Erörterung allerdings negativ endigen; es konnte nicht gelingen, eine unanfechtbare Beziehung zwischen den „Daten des Bewusstseins“ und jener Wirklichkeit zu konstituieren. In dem Geltungswert, der den mathematischen Wahrheiten zugesprochen wird, haben wir den Ansatzpunkt zu einer Ueberwindung jenes unfruchtbaren Gegensatzes erkannt. Allein dies ist nicht die Lösung der Schwierigkeit, mit der DESCARTES in den „Meditationen“ seinen Gedankengang unmittelbar weiterführt. An ihrer Stelle finden wir einen andern Ausweg; er geht aus nicht von der modalen, sondern der repräsentativen

Bedeutung der Idee; diese wird der Anknüpfungspunkt für eine neue metaphysische Gedankenführung. „Sed alia quaedam adhuc via mihi occurrit ad inquirendum, an res aliquae, ex iis quarum ideae in me sunt, extra me existant. Nempe, quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur; sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas" (VII. 40. 5). Mit diesen Worten wird der Gedankengang eingeleitet, der über das „denkende Ich" zum Erfassen der „Realität" hinausführen soll. Im Vorwort zu den „Meditationen" wird die gleiche Unterscheidung noch kürzer formuliert: „. . . . sed respondeo hic subesse aequivocationem in voce ideae; sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, ... vel objective, pro re per istam operationem repraesentata . . . ." (VII. 8. 19). Bis jetzt stellte die Idee den Bewusstseinsinhalt als solchen dar; als „Operation des Intellektes" erhielt sie ihre Bestimmung lediglich von der „denkenden Substanz", deren Modus sie war. In dieser ihrer Bestimmtheit unterschieden sich die Ideen nicht voneinander; sie hoben sich in ihrem allgemein intellektuellen Charakter durch nichts voneinander ab. Neben diese Bedeutung der Idee tritt nun aber die andere, die sie in ihrem rein repräsentativen Charakter fasst. Der Schwerpunkt des Interesses wird damit von ihrem Sein als Gedankending auf ihre Inhaltlichkeit verlegt. Die Idee wird jetzt ausschliesslich betrachtet unter dem Gesichtspunkt ihrer Inhaltsbedeutung. Ihr Sein kommt in Betracht, insofern als sie irgend einen Gegenstand, der in seiner Wirklichkeit in Bezug auf die Idee „formaliter" existiert, „objektive" in sich enthält. Unter diesem Gesichtspunkt erst ist eine Differenzierung der Ideen möglich; erst jetzt kommt die Fülle der Inhaltlichkeit zur Geltung, die in ihnen „objektiv" vorhanden ist, indem sie so die wirkliche, äussere Welt vertritt. Wir haben es nicht mehr mit dem allgemeinen Bewusstseinsbegriff der cogitatio zu tun, der seinen Modi jenen farblosen Charakter verleiht; die Inhaltlichkeit der einzelnen Bewusstseinszustände gelangt jetzt zu selbständiger Bedeutung und bietet wenigstens Angriffspunkte für neue Gedankenentwicklungen.

An dieser Stelle tritt nun ein Begriff auf, der, obschon in seiner Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit schwer zu fassen, doch zu einer hervorragenden Stellung im cartesischen System gelangt. Die Inhaltlichkeit der Idee wird abgestuft nach ihrer verschiedenen „Realität“ oder „Vollkommenheit“. Dieser Begriff — beide Worte decken sich sozusagen in ihrer Bedeutung — bildet den Masstab, an dem sich die Inhalte der Idee messen lassen; sie enthalten mehr oder weniger Gehalt an Realität. Die Ideen sind verschieden je nach dem Seinsgehalt, der durch sie vertreten wird; unter diesem Gesichtspunkt können sie einer eindeutigen Stufenfolge zugeordnet werden. DESCARTES selbst kann keine genauere Definition seines Realitätsbegriffs geben. „Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea; eodemque modo dici potest perfectio objectiva . . . .“ (VII. 161. 4). Als häufigstes Beispiel von Ueberordnung in Bezug auf Realitätsgehalt erscheint — wenn wir vom Gottesbegriff noch absehen — das Verhältnis der Substanz zum Modus; die Idee der Substanz enthält „mehr Realität“ oder ist „vollkommener“ als die des Modus. Im Uebrigen wird eine genauere Fixierung des Realitätsbegriffs — in seiner Hauptbedeutung — nicht möglich sein, als sie in der Festlegung eines allgemeinen Quantitätscharakters alles Seins geschehen kann; Zuwachs an Realität bedeutet zunächst Steigerung aller Seinsbestimmtheiten in quantitativer Hinsicht, soweit sie überhaupt möglich ist, d. h. also Wachsen an räumlicher Extension, an zeitlicher Dauer, an Macht und Vermögen im allgemeinsten Sinne. Alle diese quantitativen Ausdehnungsdimensionen sind vereinigt im unbestimmten Begriff der „Entität“, der der Realität oder Vollkommenheit gleichkommt.

Dieser Inhaltsgehalt der Idee wird nun unter den Gesichtspunkt der Kausalität gestellt; es wird die Frage nach seiner Ursache aufgeworfen. Das Recht dieser Fragestellung wird durch Berufung auf den Satz, dass Nichts von Nichts entstehe, begründet. Der objektive Gehalt der Idee soll seinen Grund in einem Seinszusammenhang finden, aus dem er sein Wesen herleitet. Von der Kausalbeziehung im Allgemeinen gilt der Satz, dass in der Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein müsse, wie

in der Wirkung. Denn woher sollte die Wirkung ihre Realität empfangen, als von der Ursache? Dieser Satz wird auf die „objektive“ Realität der Ideen angewandt. Etwas Vollkommenes kann nicht aus etwas weniger Vollkommenem entstehen, noch grössere Realität aus kleinerer. „Unde etiam sequitur, realitatem objectivam idearum nostrarum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas, non tantum objective, sed formaliter vel eminenter, contineatur“ (VII. 165. 13). Das „objektive“ Sein der Idee erlaubt also den Rückschluss auf eine „formaliter vel eminenter“ bestehende Realität, d. h. eine Wirklichkeit, in der mindestens ebensoviel Seinsgehalt vorhanden ist, wie „objektive“ in der Idee. Der Inhaltsgehalt der Idee kann seine Ursache nicht in der Idee selbst haben; diese muss ausser ihr liegen. So notwendig daher der Begriff der Ursache auf die „objektive“ Realität angewandt werden muss, so notwendig gelangen wir zum Begriff einer Wirklichkeit überhaupt, in der ein der „objektiven“ Realität entsprechender Seinsgehalt in wirklicher Existenz als deren Ursache erkannt ist. Die allgemeine Tendenz der Gedankenführung in den „Meditationen“ ging auf ein Hinausgehen über die blosse Erkenntnis des Ich zum Erfassen einer äussern Wirklichkeit. Durch die Anwendung des Kausalitätsgedankens auf die „objektive“ Realität wird dieser Tendenz im allgemeinsten Sinne Genüge getan; wir stehen zunächst wenigstens bei der Statuierung einer Wirklichkeit überhaupt.

Dieser Gedankengang ist uns zunächst schwer zugänglich; die scholastische Begriffsbildung, die ihm zu Grunde liegt, scheint jede Beziehung zum modernen Denken unmöglich zu machen. Dennoch lässt sich in ihm ein tieferes Moment wahrnehmen, das ein eingehenderes Verweilen bei diesem Gegenstande rechtfertigt. Um dieses Moment einigermassen deutlich zu erkennen, ist vor allem darauf hinzuweisen, dass sich der Begriff der Ursache, insofern er auf die „objektive“ Realität angewandt wird, augenscheinlich abhebt von der Ursächlichkeit überhaupt. Die Kausalität zwischen „formalem“ und „objektivem“ Sein wird unterschieden von derjenigen, die zwischen rein formaliter existierenden Dingen stattfindet. Im Kausalnexus, der unter „wirklichen“ Dingen zustande kommt, z. B. bei der Entstehung eines Steines oder der Wärme in einem Körper (VII. 41. 4 ff.), leitet die Wirkung ihre formale

Realität von der Ursache her. Auch die Idee, als Modus der denkenden Substanz betrachtet, leitet ihre formale Realität von der cogitatio ab. Ein prinzipiell anderes Verhältnis muss in der Kausalbeziehung zwischen formaler, d. h. wirklich existierender, und „objektiver" Realitität, wie sie in der Idee enthalten ist, stattfinden „. . . . . nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali sive formali in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam (ideam) minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam, quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus. Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa, in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae" (VII. 41. 14). Die hier in Frage stehende Kausalität bedeutet nicht ein Uebermitteln an „formalem" Realitätsgehalt, als was der Kausalbegriff sonst aufgefasst wird. Diese obschon nur negative Bestimmung verleiht jener Kausalbeziehung in jedem Fall eine eigenartige Stellung. Der Begriff der Idee selbst wird deutlich als in einer doppelten Kausalbeziehung stehend gedacht. Von der Idee einer kunstvollen Maschine wird gesagt: „Neque etiam satisfaciet qui dicet intellectum ipsum esse ejus causam, nempe ut suae operationis; de hac enim re non dubitatur, sed tantum de causa artificii objectivi quod in ea est" (VII. 103. 25). In analoger Weise heisst es in Bezug auf die Idee Gottes: „Praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue quatenus inter ceteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto" (VII. 107. 20). Die gleiche Gegenüberstellung beider Kausalbegriffe findet sich an folgender Stelle: „Non magis urget, quod ideam Dei, quae in nobis est, „ens rationis" appelletis. Neque enim hoc eo sensu verum est, quo per „ens rationis" intelligitur id quod non est, sed eo tantum quo omnis operatio intellectus „ens rationis", hoc est ens a ratione profectum; . . . . jamque satis variis in locis inculcavi, me agere tantum de perfectione sive realitate ideae objectiva, quae, non minus quam artificium objectivum quod est in idea machinae alicuius valde ingeniose excogitatae, causam exigit, in qua revera contineatur illud omne quod in ipsa

continetur tantum objective“ (VII. 134. 20). Die Ursache, die die Idee als reines Gedankending in der denkenden Substanz hat, wird scharf unterschieden von derjenigen, die sie ihrem Inhaltsgehalte nach hat; in der letztern Ursache aber liegt der Schwerpunkt dieses ganzen Gedankenkreises, indem durch ihre Vermittlung die Wirklichkeit der Erkenntnis zugänglich wird.

Um zu einem innerlichen Verständnis dieser ganzen Kausalbetrachtung zu gelangen, gehen wir wieder von der Doppelbedeutung der Idee aus, die dem Gedankengang zu Grunde liegt. Wir haben gesehen, wie die Umlenkung des Interesses auf die Inhaltlichkeit der Idee in ihrer Differenziertheit wenigstens die Möglichkeit neuer Problemstellungen bietet; jene Betonung des „objektiven“ Gehaltes bildet ein heilsames Korrektiv gegenüber der unfruchtbaren Abstraktion des „ens rationis“, als welches die Idee vom Substanzgedanken aus aufgefasst werden muss. Das Erfassen der Idee in ihrer inhaltlichen Verschiedenheit führte zum mindesten vom allgemeinen Gedankending zurück zu der mannigfaltigen Gegenständlichkeit, die in der Idee vertreten ist, und die erst die Probleme der Erkenntnis stellt.

Diesem Inhaltsgehalt der Idee, der im Schema von Substanz und Modus nicht zur Geltung kommen kann, verschafft im cartesischen Denken erst jene eigenartige Kausalbeziehung philosophisch-metaphysische Bedeutung. Es soll uns nicht einfallen, ihren scholastischen Charakter wegzudeuten; nicht nur ihre Form, sondern auch der Erkenntnisgehalt, der mittelst ihrer erreicht wird, steht zunächst durchaus im Zeichen der Metaphysik. Das tiefere Moment, das wir dennoch in dieser Kausalbetrachtung sehen, ist, dass in ihr die begriffliche Bezogenheit aller logisch gerichteten Bewusstseinsinhalte auf ein Sein zum Ausdruck kommt. Die Herstellung einer dogmatischen Beziehung zwischen denkendem Ich und Wirklichkeit, wie sie an Hand der ideae adventitiae versucht wurde, musste scheitern. Dass aber andrerseits die Inhalte des denkenden Bewusstseins als blosse Modi einer Substanz in ihrem Gehalt nicht erfasst werden, dass sie vielmehr als Denkinhalte ihrem Begriffe nach das Denken eines Seienden darstellen — dieser Gedanke drängt in der eigentümlichen Kausalbeziehung zwischen dem Realitätsgehalt der Idee und einer all-

gemeinen Wirklichkeit zum Ausdruck. Die Inhaltlichkeit der Idee kann nach den vorliegenden begrifflichen Voraussetzungen philosophisch nicht anders verwertbar werden, als indem sie zu einer Wirklichkeit überhaupt in Beziehung gesetzt wird. Diese Beziehung kann jetzt aber nicht mehr in äusserlich-dogmatischem Sinne gemeint sein; sie kann nur im Hinblick auf jene erkenntnisimmanente Korrelation von Denken und Sein verstanden werden, der wir an anderer Stelle begegnet sind. Denn jene Kausalbeziehung ist kein „transfundere“ von Realitäten, wie es in der dogmatisch gefassten Beziehung von Denken und Sein stattfindet; dieser ihr besonderer Charakter berechtigt uns, in ihr jenes tiefere Moment zu suchen, das im wahren Erfassen des Denkens als des Denkens des Seins besteht. Diese Beziehung von Denken und Sein ist keine nachträglich festgestellte mehr; ihr Sinn ist vielmehr der, dass das Denken erst vom Sein aus zu seinem eigenen Begriff kommt, wie andererseits als seiend nur das gedacht werden kann, was durch das Denken als solches konstituiert wird. Die Denkinhalte sind dann nicht ein psychologisches Irgendetwas, das sich einer übrigen Welt von Dingen gleichwertig einordnen lässt — wie sich die Idee als Modus der Welt der Zweisubstanzenlehre einordnet. Erst in der einheitlichen Beziehung auf das Sein werden jene Inhalte in ihrem intellektuellen Charakter überhaupt begrifflich fassbar. Es kann natürlich keine Rede davon sein, dass dieses Prinzip in DESCARTES' Lehre irgendwie rein zum Ausdruck komme; aber soweit dürfen wir gehen, zu sagen, dass die statuierte Beziehung von „formaler“ und „objektiver“ Realität nicht ein blosses Spiel spekulativer Kombination ist, sondern dass sie für jene tiefere Wahrheit eintritt. Der ganze Zusammenhang gibt uns ein Recht dazu, sie auf dem Hintergrund jener idealistischen Grundgedanken zu sehen und von ihnen aus ihr Verständnis zu suchen*).

Der ganze Gedankengang zielt bekanntlich ab auf den Gottesbegriff, der den unendlichen Inbegriff aller Entität bezeichnet. Er allein verbürgt unfehlbar das Bestehen einer äussern Wirklichkeit; denn die Idee alles endlichen Seins könnte am Ende aus mir selber, der res cogitans hergeleitet werden. Die Idee des körperlichen Seins kann allen ihren Bestimmungen nach formaliter

*) Vergl. NATORP S. 56.

oder eminenter in der denkenden Substanz enthalten sein. Erst die Gottesidee, mit der Unendlichkeit ihrer Attribute, kann in keinem Falle aus meinem Sein hervorgehen; sie muss einem wirklichen unendlichen Seinsgehalt entsprechen. So gewinnen wir das metaphysische Gegenstück zum „denkenden Ich", den Begriff des unendlichen, ewigen, allmächtigen, allschöpfenden und -erhaltenden Gottes. Eine allumfassende Substanz ist das Resultat dieses Gedankenganges, der von vornherein darauf angelegt war, von der Wirklichkeit des Ich zu einer Wirklichkeit überhaupt fortzuschreiten. Diese Tendenz auf Erkenntnis von substanziellen Wirklichkeiten, wie sie dem Leser der metaphysischen Schriften am nächsten in die Augen fällt, ist es eben, die der cartesischen Philosophie den Stempel der Metaphysik aufdrückt. Man mag darin wohl eine gewisse Reaktion gegen die reine Formalität des mathematisch orientierten Wissenschaftsbegriffs DESCARTES' erkennen. Das Problem der Existenz hatte in ihm keine genügende prinzipielle Erledigung gefunden. Die innerlich notwendige Tendenz, die über den rein formalen Gehalt der Mathematik hinaus auf jenes Problem hindrängt, mag im Begriff der metaphysischen res ihren Ausdruck finden, obschon der dingliche Charakter des Gegenstands, wie er vom naiven Denken vorausgesetzt wird, im Wissenschaftsbegriff DESCARTES' überwunden ist. War die methodologische Erörterung dem Existenzproblem nicht gerecht geworden, so kam die Metaphysik mit ihrem Realitätsbegriff jenem Desiderat der Logik entgegen. Jener Mangel kann zum allgemeinen Verständnis der Tatsache beitragen, dass die wissenschaftliche Methode DESCARTES' in einer Metaphysik ihren innern Abschluss gefunden hat, die trotz ihres tiefen Gehalts in der Form der Dinglichkeit befangen bleibt*).

Dass es die Erkenntnis einer existierenden Wirklichkeit ist, auf die der Gedankengang im Wesentlichen abzielt, wird besonders

*) DESCARTES bleibt dieser metaphysischen Entwicklung zufolge bei einer doppelten Auffassung der Gegenständlichkeit stehen, die von seinem eigentlichen Wissenschaftsbegriffe aus nicht haltbar ist. „Quaecumque sub perceptionem nostram cadunt, vel tamquam res, rerumve affectiones quasdam consideramus; vel tamquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes" (VIII 22. 27).

deutlich im ontologischen Schluss, in dem diese Entwicklung gipfelt. Die Idee der höchsten Vollkommenheit schliesst die Existenz notwendig in sich ein. Die Existenz gehört zur „Natur" Gottes, wie es zum Begriff des Dreiecks gehört, dass seine Winkel zwei Rechten gleich sind. Die Idee Gottes ist erst wahrhaft vollkommen, wenn sie nicht nur „objektive" Realität bedeutet, sondern ihrem Begriffe nach auch die formale in sich schliesst. Das umfassendste Sein kann dem logischen Anspruch des Existenzbegriffs insofern Genüge tun, als er mit seiner Entität in notwenwendiger Verbindung gedacht wird.

Neben dieser Tendenz ist, wie wir gesehen haben, der Unendlichkeitsbegriff das wesentliche innere Motiv, das in der Konstituierung des Gottesgedankens mitwirkt. Obschon dieser Begriff aus seiner mathematischen Bedeutung, nämlich seiner Beziehung auf Raum, Zeit und Zahl erwächst, so gelangt er bei DESCARTES noch nicht zu seiner wahren methodischen Fruchtbarkeit für das System der Wissenschaft. Das Unendliche ist bei ihm metaphysischer Begriff; nicht im Zusammenhang der wissenschaftlichen Methode findet es seine Stelle, sondern erst in demjenigen der „Philosophie". In unserm Gedankengange fällt dem Unendlichkeitsbegriffe eine entscheidende Rolle zu. Jede andere Idee, die ein endliches Wesen in meinem Geiste repräsentiert, kann ihre „verursachende" Wirklichkeit, auf welche ihr Realitätsgehalt hinweist, entweder in mir selber, oder auch in irgend einem unbekannten endlichen Grunde haben. Beim Unendlichkeitsbegriff aber besteht diese Möglichkeit nicht; hier ist der Punkt, wo der „objektive" Gehalt der Idee mit dem formalen zusammenfallen muss. Die Idee des Unendlichen kann nicht aus einer unbekannten endlichen Wirklichkeit in oder ausser mir hervorgehen; sie kann nur dem Unendlichen selbst entstammen. Der Unendlichkeitsgedanke weist notwendig und endgültig über die Sphäre des Subjekts hinaus auf die unendliche Wirklichkeit, die in ihm verbürgt ist. Jene letztliche Uebereinstimmung von Idee und Wirklichkeit in diesem Begriff ist aber der Kern der ontologischen Betrachtungsweise, auf die unser ganzer Gedankengang von vornherein hintendiert. In diese Begriffslinie kann er eben darum umso leichter eingehen, als das erschlossene Unend-

liche nicht begrifflich, sondern substantiell gefasst ist. Das Unendliche wird zum unendlichen metaphysischen Sein, zum allumfassenden Wesen, das alle Entität in sich enthält. Aus der Idee der unendlichen „Natur“ wird ihre Wirklichkeit im dinglichen Sinne erschlossen. So gelangen wir zum ontologischen Gottesbegriff, als dem Inbegriff alles möglichen Seinsgehaltes.

Mit allen diesen Ausführungen haben wir aber den tiefsten Gehalt des cartesischen Vollkommenheitsgedankens noch nicht erschöpft. Was in der Gedankenführung eines Denkers in einem Begriff und in — äusserlich betrachtet — einem Denkzusammenhang umfasst wird, das kann von der analysierenden historischen Untersuchung oft nur durch Zerlegung in eine Mehrzahl von Motiven begriffen und dargestellt werden. Der Begriff der Vollkommenheit oder Realität bei DESCARTES ist derart komplexer Natur, dass uns seine verschiedenen Tendenzen nur in ihrer Isolierung völlig zugänglich sind. Vollkommenheit bedeutet den gedachten Endpunkt einer allgemeinen Steigerung meines „Gehaltes“. Dass sich dieser Gehalt aber nicht in der Summe der quantitativen Extension der Inhalte meiner Ideen erschöpft, darauf weist schon der Name hin, der eine mehr als extensive Wertbestimmung zu bezeichnen scheint. Dieser Wertmasstab, der im Vollkommenheitsbegriff mitenthalten ist, und der ganz allgemein an das menschliche Bewusstsein angelegt wird, kann für den Rationalisten DESCARTES kein anderer sein als der intellektuelle. „Unvollkommen“ heissen in dieser Hinsicht Zustände von intellektueller Mangelhaftigkeit und Befangenheit, wie Täuschung und Zweifel. Die Endlichkeit des menschlichen Wesens wird vor allem charakterisiert durch die Beschränkung seines Intellektes, der es zwar mehr oder minder, aber doch unfehlbar unterliegt. Das Mass von intellektuellem Gehalt, das einem „denkenden Ich“ zukommt, wird zum Kriterium seiner Vollkommenheit überhaupt. So figuriert die Idee einer kunstvoll ausgedachten Maschine, die ein bestimmtes Mass von Intelligenz voraussetzt, als beliebtes Beispiel einer verhältnismässig vollkommenen Idee, während Täuschung und Zweifel den Mangel dieses Gehaltes bezeichnen. Dieser Endlichkeit des menschlichen Intellektes tritt als metaphysisches Gegenstück der Gottesbegriff gegenüber, als der Inbegriff alles Wissens

und aller intellektuellen Vollendung. Die Vollkommenheit Gottes bedeutet nicht zuletzt die höchstmögliche Summe von Verstand und Weisheit; in ihm sind „alle Schätze der Wissenschaften und der Weisheit verborgen“ (VII 53. 20). Bei Gott ist kein Irrtum und keine Täuschung möglich; aus seinem Begriffe, als des höchsten Vollkommenen, folgt, dass er von aller Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes frei ist. „Ich“ befinde mich im Zustande des schrittweisen Wachstums meiner Erkenntnis; eben dieses Fortschreiten ist das sichere Kennzeichen der Unvollkommenheit meines Wesens und ich darf mir keine Hoffnung machen, dass meine Erkenntnis je im „aktuellen“ Sinne eine „unendliche“ sein werde, die keines Wachstums mehr fähig wäre. Ich befinde mich auf einer Stufenleiter, auf der ich wohl vorwärts schreiten kann, deren unerreichbares Ende aber im Unendlichen liegt.

Auch diese prägnante Bedeutung des Vollkommenheitsbegriffs kommt im Rahmen der ontologischen Betrachtungsweise zur Ausführung. Das Unendliche geht für DESCARTES dem Endlichen logisch voran; das Unvollkommene leitet seinen Begriff von dem Vollkommenen her. Der begrenzte menschliche Verstand, als „unvollständiges und abhängiges Ding“, weist gerade in seiner Begrenztheit auf ein Unbegrenztes hin, aus dem er sein Wesen schöpft und in dem die intellektuelle Vollkommenheit, die im menschlichen Subjekt immer nur „potentiell“ enthalten sein kann, „aktuell“ vorhanden ist. Der endliche Intellekt könnte seinem Begriffe nach nicht bestehen, wenn er nicht seinen Ursprung in einem unendlichen Inbegriff allen intellektuellen Vermögens hätte. Auch der inferiore Grad der Vollkommenheit kann nicht aus dem Nichts hervorgehen — darum hat der beschränkte Gehalt menschlichen Intellektes kein selbständiges Sein; er wird erst fixierbar durch seine Zurückbeziehung auf den unendlichen Verstand, der durch den Gottesbegriff repräsentiert wird. „. . . . quia omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum autorem habet, Deum, inquam, illum summum perfectum . . . .“ (VII. 62. 15).

Dass die Ontologie nach dieser Seite hin kein Produkt leerer Spekulation ist, liegt klar zu Tage. Sie ist vielmehr ein durchaus sinn- und gehaltvoller Ausdruck für den Unendlichkeitscharakter

alles Erkenntnisstrebens. Die Idee des unendlichen Zieles alles Forschens, durch welche das Wesen wahrer Wissenschaft bestimmt ist, kommt auch in der metaphysischen Form des Gottesbegriffes deutlich zur Geltung. Der menschliche Verstand ist nicht ein fertiger Apparat, der bestimmte feststehende Funktionen ausübt; er ist kein „Werkzeug", das in einer begrenzten und in sich geschlossenen Tätigkeit seine Rolle erschöpft. Erst durch die Beziehung auf einen reinen und umfassenden Idealbegriff der Erkenntnis kann die „unvollkommene" empirische Realisierung des Erkennens in einem menschlichen Individuum begrifflich erfasst werden. Erst von jenem idealen Endziel aus, auf welches alles Denken kraft seines Einheitsbegriffs gerichtet ist, können wir die Realisierungen des Erkennens als Stadien eines Weges begreifen; nur in dieser idealen Einheitsbeziehung werden sie überhaupt als Denkinhalte des Bewusstseins erfasst.

Wir haben gesehen, wie gerade der Zweifel zur Erfassung des denkenden Ich verwandt wurde. In diesem Gedankenzusammenhang kommt ihm eine ähnliche Bedeutung zu. Schon in den „Regeln" finden sich beide Verwendungen nebeneinander gestellt: „Si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur: ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat; item, ergo cognoscit aliquid posse esse verum vel falsum, etc., ista enim naturae dubitationis necessario annexa sunt" (X. 421. 19). Es ist ein alter Gedanke, der in der zweiten Folgerung aufgenommen wird. Gerade der Zweifel setzt den Begriff eines Wahren voraus, das als fester Richtungspunkt allen Schwankungen des Intellektes gegenübersteht.*) Auch er kann begrifflich gar nicht erfasst werden ohne die Einheit der Richtlinie, die auf das Ideal wahrer und reiner Erkenntnis hinweist, ohne welche überhaupt kein Begriff vom Denken, auch nicht von seinen unvollkommensten Stufen, möglich ist. Es ist die logische Priorität des Erkenntnisbegriffes überhaupt vor seinen psychologischen Realisierungen, die im ontologischen Schema DESCARTES' zum Ausdruck kommt; wenn erst das Vollkommene dem Unvollkommenen sein Dasein verleihen

---

*) DESCARTES wird an diesem Punkte auf seine Berührung mit AUGUSTIN aufmerksam gemacht (III 247), bei welchem dieser Schluss vom Zweifel auf die Wahrheit bekanntlich eine zentrale Rolle spielt.

soll, so liegt darin die Wahrheit enthalten, dass aus den einzelnen Denkinhalten der psychischen Individuen niemals ein Erkenntnisbegriff zusammenzusetzen und aufzubauen ist, dass dieser vielmehr, in seiner reinen „Vollkommenheit“ das schlechthin Primäre sein muss, von dem alles menschliche Erkennen erst seinen Begriff und seinen Masstab erhält.

Natürlich soll und darf die Tatsache nicht verschleiert werden, dass DESCARTES von einer derartig reinen Formulierung weit entfernt ist. Die Kluft, die ihn immer noch von idealistischer Denkweise trennt, besteht eben darin, dass sein „unendliches“ Erkennen nicht ein idealer Zielpunkt, sondern reale Wirklichkeit ist. Mit dem ontologischen Schluss glaubt DESCARTES ein höchstes Wesen zu erschliessen, das neben seinen mehr extensiven Vollkommenheiten jenes Ideal in sich als vollendet und verwirklicht darstellt. Auch die reinsten logischen Tendenzen müssen sich der metaphysischen Form einfügen, die die ganze cartesische Gedankenwelt umspannt und beherrscht. So kann auch der Idealbegriff des Erkennens nur als eine dinglich gedachte Wirklichkeit formuliert werden; nur als solche ist er in der scholastischen Begriffssprache und im Zusammenhang einer durch sie bestimmten Metaphysik möglich.

VII.

Diese letzte Erörterung leitet uns wieder hinüber zu dem, was wir als das Grundproblem der Metaphysik erkannt haben, zu der Frage nach der letzten Begründung aller Erkenntnis. Wir haben die Wege verfolgt, die zur metaphysischen Setzung des „denkenden Ich“ führten, wir haben gesehen, wie sich das Erkenntnisproblem auch im Zusammenhang der ontologischen Betrachtungsweise mächtig geltend macht; es bleibt nun zu untersuchen, wie das eigentliche Thema der Metaphysik, eben das Erkenntnisproblem, seine ausdrückliche Erledigung findet. Es handelt sich um die Frage, wie dem prinzipiellen methodischen Zweifel, mittelst dessen die Probleme der Metaphysik in Fluss gebracht werden, Genüge getan wird. Dieser Zweifel knüpfte, wie wir sahen, an das sinnliche Erkennen an; am Traum wurde die „äussere Wirklichkeit“ des naiven Denkens zu nichte. Andererseits aber zeigte es sich, dass

der reine Erkenntnisbegriff der Mathematik über die Problemdisposition des „Ich" und der „äussern Wirklichkeit" hinauswuchs und in sich selbst seinen sichern Gehalt fand. Die reine Erkenntnis scheint auf jener Stufe der Gedankenentwicklung gesichert, auf der die „äussere Wirklichkeit" als Kriterium des Wahren abgelehnt wird.

Allein DESCARTES kann sich mit dieser Position noch nicht endgültig befriedigen; sein kritischer Geist schafft sich scheinbar überflüssige Schwierigkeiten und Skrupeln, die die Erkenntnis wieder völlig in Frage stellen. Es tritt an dieser Stelle die seltsame Fiktion des täuschenden Gottes in den Gedankengang ein. Niemand kann mir verbürgen, dass nicht nur der Gegenstand der Wahrnehmung, sondern auch die geometrische Wahrheit mir nicht von einem Gotte täuschend vorgespiegelt werde. Zunächst ist der Sinn dieser Annahme der, dass nicht nur ein Gott, sondern überhaupt irgend eine Macht in oder ausser mir diese Täuschung vollziehen könnte. Ich finde in mir selber nicht die genügende Bürgschaft, dass ein derartiger eingreifender Einfluss von irgend einer Seite nicht stattfinden könnte. Durch diese Erwägung werde ich aber mitten in den radikalsten Zweifel hineinversetzt; so lange jene Möglichkeit besteht, müssen mit der Sinnlichkeit auch die Mathematik und die Grundbegriffe wissenschaftlichen Erkennens jeden Geltungswert verlieren; ich sehe mich wieder auf einen absoluten Nullpunkt des sichern Wissens zurückgeschleudert. — Freilich wird in der dritten Meditation dieser verwegene Zweifel wenn nicht überwunden, so doch gewaltsam zurückgedrängt. „Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, ... vel forte etiam ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia . . . ." (VII. 36. 12). Jener künstlich erscheinende Zweifel — „valde tenuis et ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio" (VII. 36. 24), wie er charakterisiert wird — verblasst vor der unmittelbaren Evidenz der rationalen Einsicht. Dass aber auch damit die Frage nicht abgeschnitten werden kann, darüber ist sich DESCARTES völlig im Klaren. Er behält sich das Problem

des täuschenden Gottes zu weiterer Erörterung vor, wenn er auch andererseits nicht wagt, die unmittelbare Ueberzeugungskraft mathematischer Erkenntnis in Abrede zu stellen*).

In der fünften Meditation wird das Problem der Erkenntnisbegründung im engeren Sinne wieder aufgenommen. Es wird vor allem klar, aus welchem innern Grunde DESCARTES bei der Gewissheit der unmittelbaren Evidenz nicht stehen bleibt, sondern weiterstrebt nach einem tiefer begründenden Prinzipe. Wir haben es an diesem Punkte wiederum mit einem echten Erkenntnisproblem zu tun, das in seinem durchaus logischen Sinne schwer zu verkennen ist.

Mit dem Evidenzbegriff stehen wir noch auf demjenigen Standpunkt, der in den „Regeln" durch den Intuitus vertreten wurde. Er bedeutete die unmittelbare Gewissheit im Momente des Erkennens; zu seiner Ergänzung bedurfte er der Deduktion und diese wiederum stützte sich auf das Gedächtnis. Es ist klar, dass diese Auffassung keine endgültige sein konnte. In der fünften Meditation haben wir eine Parallele zu dieser Erkenntnislehre, nur dass ihr Standpunkt jetzt überwunden werden soll. — Die Gewissheit der reinen Erkenntnis im unmittelbaren Erfassen des Objektes mag als unbestreitbar angenommen werden. Allein diese alle Zweifel zerstreuende Evidenz kann dennoch aus sich heraus keine andere Geltung beanspruchen, als diejenige des Augenblickes, des Momentes, in dem die unmittelbare Ueberzeugungskraft der mathematischen oder logischen Wahrheit wirkt. So zwingend und notwendig irgend ein theoretischer Satz dem Bewusstsein vor Augen stehen mag — seine Notwendigkeit hat von diesem Standpunkt aus nur psychologischen Charakter und beschränkt sich damit auf den Moment des Erfassens. Sobald ich den Blickpunkt meines Geistes nicht mehr auf jenen Satz richte, bin ich lediglich

*) Die Auffassung von HEIMSOETH, dass die vorläufige Ablehnung der Mathematik als sicherer Erkenntnis ihre Verweisung auf das umfassende Prinzip des Intellektes, das sich im cogito darstellen soll, bedeute, lässt sich angesichts der Tatsache nicht halten, dass das Problem in der zweiten und dritten Meditation ausdrücklich nicht abgeschlossen wird — „hac enim re ignorata (an sit Deus), non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse" (VII. 36. 28). Die Erörterung die ihm dann in der fünften Meditation zu Teil wird, steht ohne innere Beziehung zum cogito-gedanken.

auf die Erinnerung an den erlebten Zustand der Evidenz angewiesen. Diese Erinnerung aber darf nicht als ein hinlänglich genügender Erkenntnisgrund gelten. Denn ich habe keine Garantie, dass der eine evidente Satz nicht durch einen andern ebenso evidenten aufgehoben werde. Ich gewinne dann bloss eine Folge von Erkenntnisakten, die alle das Moment der Evidenz enthalten; aber eben dieser Begriff ist in seinem psychologischen Charakter nicht geeignet eine andere, als momentane, damit aber subjektive Gewissheit zu begründen. Zu einem Erkenntnisbegriff im eigentlichen Sinne ist mittelst der momentanen Evidenz nicht zu gelangen. Und wenn ich mich auf das klare Erkennen, das in der Evidenz inbegriffen sein soll, berufen will, so muss ich erst Gewissheit haben, ob die Klarheit und Deutlichkeit nicht einen subjektiv-psychologischen Sinn hat und damit dem täuschenden Gotte preisgegeben ist.

Soll es zu einem wirklichen Erkenntnisbegriffe kommen, so kann dies nur von einem Einheitsbegriffe aus geschehen, der allen psychologischen Erkenntnisakten erst die innere Einheit verleiht, durch die sie objektive Geltung bekommen können. Erst durch einen Einheitsbegriff des Erkennens kann eine Folge von Evidenzzuständen des Bewusstseins logische Einheitlichkeit, überhaupt logischen Sinn gewinnen. Das Erkennen muss aus der Vereinzelung im psychologischen Vorgang in die Einheit eines Systems zusammengezogen werden; erst durch sie können jene Einzelvorgänge überhaupt als Erkenntnisakte angesprochen werden. Es muss aber ferner das Klare und Deutliche, wenn es das Merkmal reiner und objektiver Erkenntnis sein soll, prinzipiell der Sphäre des Subjektiven und Willkürlichen, in welcher der täuschende Gott sein Wirkungsfeld hat, entrückt und in seinem schlechthin fundamentalen Charakter festgelegt werden*).

Die Vereinheitlichung des Erkenntnisbegriffes vollzieht sich im Klaren und Deutlichen, seine Vertiefung aber im Gottesgedanken. „Postquam vero percepi deum esse, quia simul etiam intellexi cetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario

*) Vergl. Christiansen, Das Urteil bei DESCARTES. Hanau 1912, S. 85 86.

esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantum recorder me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. Neque de hoc tantum, sed et de reliquis omnibus quae memini me aliquando demonstrasse, ut de Geometricis et similibus" (VII. 70. 10). Einmal kann jetzt im Klaren und Deutlichen der Einheitsbegriff gefunden werden, durch welchen eine Folge von Schlussgliedern zu einem logischen Ganzen verbunden wird. Damit, dass diese Merkmale einer einzelnen Denksetzung zukommen, ist auch ihre logische Geltung festgelegt. Das Problem war, wie eine psychologische Folge zu einer logischen Einheit werden könne. Der formale Begriff des Klaren und Deutlichen leistet diese Einheit; wenn ich eine Reihe von logisch verbundenen Denksetzungen in der Erinnerung übersehe, ohne auf die Herleitung einer jeden aus einer andern einzugehen, so kann ich mich auf diese Weise zwar nicht der materialen Richtigkeit eines jeden Gliedes versichern, wohl aber kann ich durch den Einheitsbegriff des Klaren und Deutlichen die Reihe prinzipiell als eine solche der Wissenschaft auffassen und sie damit der Subjektivität des Evidenzbegriffes entziehen. Der letztere bietet, wie DESCARTES an Regius schreibt, blosse „persuasio" (III. 65. 2); erst in jenem Einheitsbegriff wird die „scientia" begründet, die gegen allen Zweifel unerschütterlich sein soll.

Der Begriff des Klaren und Deutlichen aber wird im Gottesgedanken verankert. Es ist hier der Punkt, wo der ontologische Gedankengang für die Begründung der Erkenntnis von Bedeutung wird. Gott bedeutete dort nicht nur den Allwissenden und höchst Intelligenten, nicht nur die Verkörperung des unendlichen Ideals der Wissenschaft; er war als solche auch der *unendliche Ursprung meines endlichen Intellektes*, auf welchen der letztere durch seine Unvollkommenheit hinwies. Die Beschränkung meines geistigen Seins führte zum Schluss auf ein ursprüngliches Sein, aus dem das meinige hervorgegangen ist, auf Gott als den vollkommenen Urheber meines unvollkommenen Geistes. Diese Frage nach dem Urheber meines subjektiv beschränkten Intellektes ist es auch, die durch die Fiktion des täuschenden Gottes be-

leuchtet werden soll. Sie könnte etwa folgendermassen formuliert werden: Ist der Gehalt meiner individuellen, empirisch beschränkten Geistestätigkeit ein Produkt des Zufalls und der Willkür, oder darf sie eine „Urheberschaft" beanspruchen, die ihr trotz ihrer Beschränkung eine objektive, ewige und unzerstörbare Geltung sichert? Die Ontologie entscheidet die Frage im letzteren Sinne; der vollkommene Urheber soll die Garantie bieten, dass meine Erkenntnis nicht Täuschung, sondern Wahrheit ist. Als vollkommener Gott muss Gott auch wahrhaftig sein; in seiner Wahrhaftigkeit findet die Erkenntnis ihre letzte Grundlage. Die Ueberzeugung, dass mein individuelles Geistesleben nicht in sich selber und seiner Unzulänglichkeit letztlich beruhen kann, wenn es jenen objektiven Gehalt enthalten soll, drängt dazu, das Klare und Deutliche prinzipiell dem Bereiche des Subjektiven zu entheben. Dieser Schritt wird aber in seiner Beziehung auf den Gottesbegriff getan; weil Gott, der Urheber meines Seins, kein Betrüger sein kann, weil er mich nicht mit einer solchen „Natur" versehen konnte, dass ich mich auch in dem täuschte, was ich als klar und deutlich einsehe, darum bin ich berechtigt, die klare und deutliche Erkenntnis als endgültig gesichert zu betrachten. Dieses Interesse an der Sicherung der Erkenntnis ist es auch, das DESCARTES den Versuch der Theodicee in Bezug auf die Möglichkeit des Irrtums unternehmen lässt. Das Ergebnis ist, dass weder in Gott, noch im Intellekt, sondern im Verhältnis des Willens zum letztern seine Ursache liegt. Die reine Erkenntnis bleibt damit trotz des Irrtums in ihrer letzten Grundlage unerschüttert.

Die bisherigen Ausführungen haben uns zur Genüge erkennen lassen, wie sich die wesentlichen Denkrichtungen der cartesischen Philosophie, soweit sie mit dem Erkenntnisproblem zusammenhängen, im Gottesbegriff treffen und vereinigen. In ihm finden die verschiedenen zunächst getrennten Tendenzen ihre Einheit und ihren innern Abschluss; er erweist sich überall als derjenige Begriff, der für die letzten und tiefsten Fragestellungen als lösendes und abschliessendes Prinzip eintritt. Diejenige Auffassung ist längst überwunden, die den cartesischen Gottesbegriff als lästige metaphysische Zutat glaubt auf die Seite schieben zu können. Bei der zentralen Bedeutung, die der Gottesgedanke für das Erkenntnis-

problem hat, ist es von vornherein unmöglich, dass er nur ein Produkt spekulativer Willkür oder scholastischer Rückständigkeit sein könnte. Eine derartig leichte Abfertigung müsste historisch ohne weiteres als ungenügend erscheinen; es kann sich nur um die Frage handeln, wie gross der positive Gehalt ist, der diesem Begriff zugeschrieben werden muss. Es wird sich vielleicht ergeben, dass der systematische Standort kaum hoch genug gewählt werden kann, um den cartesischen Gottesbegriff in seinem ganzen philosophischen Werte zu würdigen.

Der kritisch-idealistische Begriff des Erkennens zeichnet sich dadurch vor andern philosophischen Erkenntnisbegriffen aus, dass er die Begründung und Beglaubigung der Erkenntnis nirgends anders als in ihrem eigenen Prinzipe findet. Jede dogmatische Gegebenheit, aus der sich das Erkennen erst herleiten sollte, um dann mit andern Gegebenheiten in Beziehung gesetzt zu werden, muss von diesem Standpunkte aus streng abgelehnt werden. So konsequent einerseits die Voraussetzung von fertigen Objekten aller Erkenntnis abgewiesen werden muss, so wenig darf die Kritik andererseits bei jener „Umwendung zum Subjekt“ stehen bleiben, die oft mit Unrecht als der eigentliche Gehalt der kritischen Philosophie hingestellt wird. So lange die Erkenntnis im Subjekt und der „Struktur seines Bewusstseins“ begründet wird, setzt sie nicht nur den Subjektsbegriff in dogmatischer Weise voraus, sondern sie verflüchtigt und verflacht die Erkenntnis von hier aus leicht zum Produkt meiner „physisch-psychischen Organisation“ oder gar zur blossen „Gehirnfunktion“; mit diesen Formulierungen aber beraubt sich der Erkenntnisbegriff seiner eigentümlichen, schlechthin primären Geltung. Die Korrelation des Subjekts zu einem allgemeinen Objekt, zwischen welchen beiden die Erkenntnis erst in eine konstruierte Beziehung gesetzt werden soll, muss in ihrem metaphysischen und dogmatischen Charakter erkannt werden. Nicht in einem gegebenen Subjekte, sondern allein in ihrem eigenen Begriffe muss die Erkenntnis begründet werden. Nicht auf die Beschaffenheit „unseres Bewusstseins“ kann die Geltung eines wissenschaftlichen Prinzipes zurückgeführt werden; es beglaubigt sich nur damit, dass es als notwendiges Glied im System der Wissenschaft erwiesen wird, dass es allgemein ein Prinzip reiner

Erkenntnis ist. Diese wahre „kritische Umwendung“ muss aber in voller Schärfe durchgeführt werden, wenn der logische Idealismus rein herausgearbeitet werden soll.*)

Diese rein systematische Erörterung wurde zu keinem andern Zwecke eingeflochten, als um zum innern Verständnis der tiefsten Motive, die in der cartesischen Lehre enthalten sind, zu gelangen. Denn erst auf Grund einer allgemeinen systematischen Orientierung kann es gelingen, einer historisch vorliegenden Geistesarbeit nach ihrem systematischen Gehalt gerecht zu werden. Nicht als ob dieser reine Erkenntnisbegriff in das System DESCARTES' hineingetragen werden sollte; es bedarf keiner weitern Erwähnung, dass auch an dieser Stelle die begriffliche und sprachliche Formulierung der Gedanken sich durchaus im Geleise der Metaphysik bewegt. Aber es wird nicht zu viel gesagt sein, wenn wir behaupten, dass dem cartesischen Gottesbegriff nicht anders als im Hinblick auf jenen Erkenntnisbegriff historisch Genüge getan werden kann, dass nichts Geringeres als die Orientierung an ihm der leitende Gesichtspunkt sein muss, um den Gehalt des Gottesgedankens in seinen tiefsten Motiven zu verstehen. Die Tendenz DESCARTES' auf eine unerschütterliche Begründung der Erkenntnis bedarf eines Ursprungsprinzips, das der Sphäre des Psychologischen, überhaupt aller gegebenen Wirklichkeit, prinzipiell enthoben ist. Jene absolute Selbständigkeit der Erkenntnis in sich selber, die mit ihrer Unerschütterlichkeit gefordert ist, kann aber in der metaphysischen Begriffswelt nur durch die Beziehung auf den Gottesbegriff zum Ausdruck gelangen; denn er allein repräsentiert die letzte Ursprünglichkeit alles Seins. Wenn also das Klare und Deutliche zurückbezogen wird auf den Gottesbegriff, so können wir darin den Ausdruck für die absolute Priorität, für die ursprüngliche fundamentale Stellung sehen, die dem Erkenntnisbegriff zugeschrieben wird. Denn der Gottesbegriff ist in der Begriffswelt DESCARTES' weitaus am besten geeignet, diese Bedeutung des Nichtgegebenen, Nichtwirklichen und zugleich schlechthin Begründenden zu tragen.**) Und wenn der unvollkommene Intellekt

*) Vergl. z. B.: CASSIRER, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin 1910. S. 410 ff. NATORP, Kant und die Marburger Schule. Berlin 1912. S. 9.

**) Vergl. das Prinzip des Ursprungs in COHEN's „Logik der reinen Erkenntnis“. Berlin 1902. S. 65.

von einem vollkommenen Urheber hergeleitet wird, so dürfte darin die Wahrheit stecken, dass es des ursprünglichen Prinzipes der Erkenntnis bedarf, um das psychologische Subjekt in seiner begrenzten intellektuellen Tätigkeit zu erfassen. Die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes hat unter dieser Beleuchtung keinen andern Sinn, als eben die Erfassung des reinen Erkennens in seinem schlechthin primären Geltungswert. Der Gottesbegriff ist ohne Zweifel besser geeignet, diese Selbständigkeit, diesen Ursprungscharakter des reinen Erkennens zu tragen, als das cogito, in welchem gewöhnlich die Grundlage des Erkenntnisprinzips bei DESCARTES gesucht wird. Die Tendenz des cogito-Gedankens ist unzweideutig die Gewinnung eines Subjektsbegriffs. Sowenig sich aber in einem solchen streng genommen reine Erkenntnis begründen lässt, sowenig hat man von idealistischer Seite Anlass, den philosophisch vertieften Erkenntnisbegriff immer und immer wieder im cogito-Gedanken zu suchen. Das cogito steht, entsprechend seinem psychologischen Charakter, bei näherem Zusehen in sehr lockerer Beziehung zu denjenigen Gedankengängen, die auf Begründung der Erkenntnis gerichtet sind. Seine Bedeutung ist mehr eine formale; es wird häufig als Beispiel unzweifelhafter Erkenntnis angesprochen. Insofern das Problem der Metaphysik die Begründung der Erkenntnis ist, liegt der Schwerpunkt des Systems nicht in der res cogitans, sondern im Gottesbegriff. Seine Beziehung auf das klare und deutliche Erkennen ist imstande, dessen grundlegende Bedeutung ins rechte Licht zu setzen und dessen unbedingte Ursprünglichkeit gegenüber allen Gegebenheiten deutlich zu machen.

Wie weit die Klarheit dieses Gedankens von DESCARTES erreicht sei, darüber liesse sich streiten; dass sein Denken aber überhaupt auf jenen reinen Erkenntnisbegriff hintendiert, dass jene ganze Auffassung des Erkennens als latente Triebfeder mit im Spiele ist, darüber kann kein Zweifel bestehen. Statt der willkürlichen, völlig unverständlichen Heteronomie des Erkennens, die der oberflächliche Blick in der Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes sehen muss, dürfen wir vielmehr gerade in dieser Gedankenführung das Streben nach reiner Autonomie des wissenschaftlichen Denkens erkennen; in der Beziehung der Wissenschaft

auf den Gottesbegriff liegt ihre letzte philosophische Vertiefung und Verankerung, die sie in ihrer Geltung nach jeder Seite hin sichert. „Habet enim humana mens nescio quid divini ....“ (X. 373. 7.) heisst es schon in den „Regeln“; diese eigentümliche Gefühlsbetonung begleitet den Erkenntnisbegriff durch alle Schriften DESCARTES’. Reines Erkennen ist nicht ein Geschehen, das sich sonstigen Vorgängen als gleichwertig an die Seite stellen liesse; durch den Charakter der Göttlichkeit wird es in seiner Ursprünglichkeit zur Auszeichnung gebracht. Gegenüber der Mannigfaltigkeit, der Unzulänglichkeit und Problematik, die sich im individuell-psychologischen Bewusstsein darstellt, ist das Ideal des reinen Erkennens die Richtlinie, durch die erst alles intellektuelle Streben zur Erkenntnis wird, der unverrückbare Masstab, an dem sich sein Gehalt werten lässt. Dieser absoluten Vorzugsstellung des Erkenntnisideals entspricht eine religiöse Akzentuierung, die uns Modernen fremdartig geworden ist, die sich aber durch das ganze Geistesleben bis ins XVIII. Jahrhundert verfolgen lässt. Es mag von unserm Gesichtspunkte aus verständlicher werden, dass der Erkenntnisbegriff — nicht nur bei DESCARTES — mit jener gewissen religiösen Weihe umkleidet wird; auf den uralten Gedanken von der Göttlichkeit des Erkennens fällt ein neues Licht, das geeignet ist, ihn auch für das moderne idealistische Denken in bedeutsame Nähe zu rücken, zum mindesten, ihn dem historischen Verständnis zugänglicher zu machen*).

In diesem Zusammenhang mag auch der Begriff der idea innata seine Erörterung finden. Er gehört unter den Gesichts-

*) Der Gottesbegriff DESCARTES’ ist in dieser seiner Bedeutung für das Erkennen nur der Abschluss einer Entwicklung, die vom Neuplatonismus über AUGUSTIN führt und von ihm aus das Mittelalter durchzieht; hier wird diese Denkrichtung, die Erkenntnis und Gott in engste Beziehung setzt, hauptsächlich von der ältern Franziskanerschule vertreten. DESCARTES steht an der Schwelle der Neuzeit. Sein innerer Zusammenhang mit den neueren Systemen der Philosophie liegt klar zutage. In der Stellung des Gottesbegriffs dürfte dasjenige Element seiner Philosophie enthalten sein, von dem aus sich die Kontinuität der idealistischen Linie — wenn vielleicht auch nur andeutungsweise gekennzeichnet — auch nach rückwärts verfolgen lässt. Vergl. K. HEIM, „Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher“. Leipzig 1911.

punkt einer subjektiv gerichteten Charakteristik des Erkenntnisprozesses. W o h e r gewinne ich in meinem denkenden Bewusstsein diejenigen Begriffe, die durch ihre mathematische und logische Reinheit zum Aufbau der Gegenständlichkeit verwendbar sind — dies ist die Fragestellung, für die die idea innata als Antwort eintritt. Dieser Begriff wächst zunächst aus dem Gegensatz zu den ideae adventitiae hervor; die wissenschaftlichen Grundbegriffe sind in jedem Falle nicht aus der Wahrnehmung geschöpft. Der Fülle der „Erfahrungstatsachen" stehen sie selbständig gegenüber; sie bestehen in absoluter Priorität vor allen Einzelinhalten der Wahrnehmung. Von den Vorurteilen des Sensualismus zieht sich die erkenntniskritische Betrachtung zunächst zurück auf die Autonomie des Intellektes und seiner begrifflichen Geistestätigkeit. Die idea innata entspricht in dieser gegensätzlichen Stellung etwa dem Begriff der Apriorität — wenigstens in dem Sinne, in welchem das a priori gemeinhin verstanden wird. Auch eine Annäherung an den platonischen Begriff der anamnesis findet statt: „. . . ., ut dum illa (innumera de figura, de motu . . .) primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum quae jam ante sciebam reminisci, sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem" (VII. 64. 1).

Allein es ist nicht zu übersehen, dass die idea innata als v o n G o t t e i n g e b o r e n verstanden ist. Sie ist das Kennzeichen des göttlichen Geistes, der im endlichen Intellekt sich wiederspiegelt. Auf Gott, als den vollkommenen Urheber, nicht auf den Gehalt des menschlichen Geistes, leitet sie ihr Sein zurück. Darin liegt wiederum ein wertvolles Korrektiv gegen die subjektivistische Begründung der Erkenntnis, die aus dem Eingeborensein zunächst zu folgen scheint. Dieser letztern zufolge wäre es nach moderner Ausdrucksweise etwa die „Organisation unseres Geistes", auf die die Gesetzlichkeit des Erkennens zurückgeleitet wird. Eine Ueberbietung und Vertiefung auch dieser Position scheint in der Beziehung der idea innata auf den Gottesbegriff angedeutet zu sein. Die idea innata ist nicht nur ein Produkt meines Geistes; sie ist nicht nur ein Ergebnis der Beschaffenheit meines Bewusstseins. Ihr kommt vielmehr der denkbar höchste Geltungswert zu, der im

metaphysischen Schema nur mittelst des Gottesbegriffs formuliert werden kann. Die „von Gott eingeborene Idee“ ist ein durchaus sinnvolles Symbol für die im tiefsten logischen Sinne grundlegende Bedeutung des Erkenntnisprinzips, das in der idea innata vertreten ist. Erst der Gottesbegriff kann jenen letzten Gehalt an Objektivität und Geltungskraft gewähren, der dem reinen Erkennen seinem Begriffe nach zukommen muss.

Von hier aus müssen wir es verstehen, wenn der Gottesbegriff auch zur objektiven Gegenständlichkeit der reinen Erkenntnis in Beziehung gesetzt wird. Ist er der Inbegriff und die Bürgschaft alles wahren Erkennens, so kommt ihm auch für das von der Erkenntnis konstituierte Objekt eine bedeutsame Stellung zu. „Est (idea summe perfecti) etiam maxime clara et distincta; nam quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum, et quod perfectionem aliquam importat, totum in ea continetur .... Et sufficit me hoc ipsum intelligere ac judicare, illa omnia quae clare percipio, et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta“ (VII. 46. 15). Der Begriff des Klaren und Deutlichen wird im Gottesbegriff begründet und vertieft; in ihm kommt er in seinem prinzipiellen Gehalt zum Ausdruck und gewinnt damit seinen innern Abschluss. Von da aus vollzieht sich eine naheliegende Wendung in der Richtung auf die objektive Gegenständlichkeit: Alles das, was ich klar und deutlich erkenne, ist in Gott enthalten. Wenn das Erkennen in Gott gegründet wird, so steht damit auch das Erkannte, die „Natur der Dinge“ in Beziehung zu Gott. Denn es gibt keinen andern wissenschaftlichen Objektsbegriff für DESCARTES, als denjenigen, der auf das Erkennen bezogen ist. Die Gesetze der „Natur“, die nichts anderes sind als die Gesetze des Denkens, werden mit den letzteren auf Gott zurückgeführt. Finden die letztern ihre innere Festigung und Sicherung in Gott, so muss dieses Verhältnis auch an den ersteren, die nur ihr objektiv gewendeter Ausdruck sind, zur Geltung kommen.

Die Form, die sich dazu darbietet, ist der theologische Schöpfungsbegriff. Das Erschaffenwerden der Naturgesetze von Gott

ist das objektive Analogon zur Begründung der Denkgesetze in Gott. Die Gesetzlichkeit in der Natur wird zurückgeführt auf einen Schöpfungsakt Gottes. Der Schöpfungsbegriff bezieht sich also nicht erst auf die „Wirklichkeit" der Welt, auf die „Erschaffung der Dinge"; der ganze Gedanke wird dadurch dem Bereich des Anthropomorphen beträchtlich ferner gerückt, dass es die formale Gesetzmässigkeit von Mathematik und Logik ist, die von Gott geschaffen sein soll. Es handelt sich darum im Grunde gar nicht um eine wirkliche, sondern nur um eine mögliche Schöpfung. A Deo posse creari — das ist die bezeichnende Charakteristik der formalen Naturgesetzmässigkeiten. Es ist das Kennzeichen des rein logischen Gehaltes eines Satzes, dass seine Wahrheit „von Gott geschaffen werden kann". Denn es ist unmöglich, dass etwas Widerspruchsvolles durch die Gesetzgebung Gottes statuiert wurde. In dem „von Gott geschaffen werden können" finden die formalen Gesetze eine Einheitsbeziehung und einen Einheitsbegriff. Gott, in dessen Wesen alles Klare und Deutliche enthalten ist, wird zum Ausdruck für das Kriterium des reinen Erkenntnisgehaltes; nur das, was den Anforderungen klaren Denkens entspricht, kann auf den höchsten Gesetzgeber zurückbezogen werden. Gott ist aber nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter der Naturgesetzmässigkeit; dass auch diese Bestimmung seines Wesens nicht nur ein vages metaphysisches Attribut darstellt, sondern dass durch sie die gesetzliche Kontinuität alles Geschehens vertreten wird, darauf weist ihre Anwendung auf die Erhaltung der Quantität der Bewegung hin (VIII. 61. 7). — Les lois étérnelles établies de Dieu – sie umfassen die Gesamtheit der Gesetze, aus denen die „Wirklichkeit" auferbaut wird; ihr Ewigkeitscharakter ist begründet in ihrer „Apriorität" gegenüber aller „Wirklichkeit" und zum Ausdruck gebracht dadurch, dass jene die „Gesetzgebung" des wahrhaftigen Gottes darstellen. „Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit, ou bien (si vous n'attribuez le mot de creavit qu'à l'existence des choses) illas disposuit et fecit. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre" (I. 152. 27).

Eben diese Zusammenziehung von Intellekt und Willen Gottes in eine Einheit gibt uns ein Recht, jene scheinbare Begründung der Wahrheit in der Willkür Gottes nicht allzu tragisch zu nehmen. Es ist ja gewiss eine echte Leistung spekulativ-metaphysischer Denkweise, die Wahrheit geometrischer und logischer Sätze — wenigstens dem Wortlaut nach — darauf zurückzuführen, dass sie durch einen Willensakt Gottes festgesetzt wurde. Alle selbständige Gesetzlichkeit des Erkennens scheint damit preisgegeben. Allein das intellektuelle Moment in diesem Gottesbegriff, der durch das Ganze des Systems mit dem Erkenntnisbegriff innerlich verwachsen ist, bleibt doch das dominierende Element gegenüber dem Willen; dieser vertritt die eigentlich metaphysische Seite des Begriffs, und ist von ihr aus gefordert. Der Erkenntnisbegriff ist im cartesischen Denken viel zu fest verwurzelt, als dass er durch diese äusserliche Konzession an die scholastische Theologie ernstlich gefährdet werden könnte. Wenn unter theologischem Gesichtspunkt die Selbständigkeit Gottes gegen die Unbedingtheit der Denkgesetze abgewogen wird, so entscheidet DESCARTES äusserlich allerdings für die erstere: „C'est en effet parler de Dieu comme de Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendentes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir" (I. 145. 10). DESCARTES selbst erscheint das Moment der Willkür, das im Vergleich mit dem gesetzgebenden Könige liegt, bedenklich; er sucht es durch Zurückbeziehung auf die — scheinbar erst zu begründende — prinzipielle Erkennbarkeit, d. h. Rationalität der Gesetze auszuschalten, was freilich von den metaphysischen Voraussetzungen aus nicht unbedingt gelingen kann. Er wendet sich selbst ein: „On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — *Mais je les comprends comme éter-*

nelles et immuables. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre . . . . . .“ (I. 145. 28). Das Intellektuelle setzt sich auch in dieser subtilen Fragestellung in seiner fundamentalen Geltung durch; es bleibt doch das eigentlich Bestimmende, das, wodurch im letzten Grunde der Willen Gottes definiert ist. Wenn dem Wortlaut nach die Autonomie des Erkennens an die Willkür Gottes preisgegeben wird, wenn die Erkenntnis scheinbar von Gott abhängig gemacht wird, so dürfen wir aus dem ganzen System heraus den Sachverhalt vielmehr so auffassen, dass gerade durch jene Begründung der Erkenntnis der Gottesbegriff in die engste Beziehung zum Denkgesetz gebracht wird. Gerade jetzt bleibt Gott kein willkürlicher Jupiter oder Saturn mehr, deren Willensakte in ihrem anthropomorphen Charakter zu keiner Gesetzmässigkeit in Beziehung stehen. Gottes Willensakte decken sich mit den Gesetzen des reinen Naturbegriffs; sie fallen zusammen mit der intellektuellen Gesetzmässigkeit. Welches Motiv in Wahrheit das innerlich bestimmende ist, dasjenige der Erkenntnis oder das der Willkür, darüber kann doch kaum ein Zweifel bestehen.

Der wissenschaftliche Naturbegriff wird durch seine Beziehung auf Gott nicht zerstört; im Gegenteil, wir können in dieser Beziehung nur eine Verstärkung sehen, insofern sie eine Betonung seines Geltungswertes darstellt. Dem Wahrheitsgehalt reiner Wissenschaft wird durch seine Beziehung auf den Gottesbegriff seine endgültige, durch keine andere Instanz aufzuhebende Geltung zuerkannt. „Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation (sur l'âme), on acquiert peu à peu une connaissance très claire et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine“ (I. 353. 20). Wie Gott die reine Erkenntnis in ihrem Gehalte verbürgt, so stellt er, nach der objektiven Seite betrachtet, den Inbegriff alles Er-

kannten dar. In seiner Einheit, die einerseits die Wahrheit der Erkenntnis gewährleistet, andererseits die „intellektuale Natur" der Dinge bezeichnet, wird allgemein die Beziehung des Denkens auf das Sein verbürgt; die strenge Korrelation des Erkennens auf den Gegenstand, und umgekehrt, des Objektes auf das Denkgesetz, wird durch ihn bestätigt. Und wir haben gesehen, warum weder der Subjektsbegriff, noch irgend eine andere „Wirklichkeit" geeignet ist, die Bedeutung dieses umfassenden, unbedingten Ursprungsprinzips zu tragen. „Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit" (VII. 436. 22).

Freilich eine Schranke scheint diesem Wissenschaftsbegriff anzuhaften; er bleibt befangen im Bereiche der formalen Gesetzmässigkeit. Es gelingt nicht, den Uebergang von der Möglichkeit des creari posse zur Wirklichkeit existierender „Dinge" zu finden. Der Gegensatz von Formalem und Wirklichem wird scharf markiert; es kommt DESCARTES vor allem darauf an, das erstere in seiner logischen Priorität zu sichern. „... Unde sequitur nullum triangulum, nihilque omnino ex iis quae ad ipsius aliarumve figurarum geometricarum essentias pertinere intelliguntur, unquam exstitisse, ac proinde istas essentias non esse ab ullis rebus existentibus desumptas ..... nihilominus haud dubie sunt conformes verae illi rerum naturae quae a vero Deo condita est" (VII. 380. 26). Der Uebergang von der formalen Wahrheit zur Erfahrung im engeren Sinne steht bei DESCARTES nicht im Vordergrund des Interesses; das Existenzproblem kommt, wie wir schon sahen, nicht genügend zur Geltung. Es droht eine unüberbrückbare Kluft zu entstehen zwischen beiden „Gebieten"; die reine Wissenschaft scheint von der Durchdringung des „Erfahrungsmaterials" abgehalten zu werden. Diese Schwierigkeit wird zwar in prinzipiell befriedigender Weise nicht gehoben. Allein auch für dieses Problem tritt der Gottesbegriff wenigstens in andeutender Weise ein. Seine ontologische Fassung erhält an dieser Stelle einen tiefern Sinn, den wir früher noch unaufgedeckt liessen. Die „Essenz" bedeutet jetzt nämlich nicht mehr nur einen allgemeinen Begriff von möglicher Realität; sie wird vielmehr zum Inbegriff der formalen Wahrheiten, die

den modalen Charakter der Möglichkeit haben. Dieser Begriff der Essenz wird im Gottesbegriff in notwendige Verbindung mit der Existenz gesetzt. Es liegt darin ein Hinweis darauf, dass das Existenzproblem der reinen Wissenschaft erhalten bleibt. In der Beziehung auf Existenz sollen die formalen Wahrheiten fruchtbar werden. Beide Stufen des Wissens fallen nicht auseinander, sondern durchdringen sich im unendlich fortschreitenden Prozesse der Wissenschaft. Erst in ihrer notwendigen Einheit wird dem wahren umfassenden Wissenschaftsbegriffe Genüge getan. Im Gottesbegriff, als dem Inbegriff aller Wissenschaft, kommt auch diese innere Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Wirklichkeit zum Ausdruck.



Inhaltsübersicht.











